أندراوس بشتة   عادل تيودور خوري

عالم واحد للجميع

أسس التعددية
الاجتماعية والسياسية والثقافية
في نظر المسيحية والإسلام

بالاشتراك مع

كريستيان ف. ترول   السيد محمد الخامنئي
ناصرة إقبال   هاينرخ شنايدر
محمد طالبي   فولكمار كولر

أعمال المؤتمر المسيحي الإسلامي الدولي الثاني
فيينا ١٣-١٦ أيار ١٩٩٧

المكتبة البولسية
جونيه - لبنان
٢٠٠٠

أندراوس بشته عادل تيودور خوري

عالم واحد للجميع

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة أسّسها ويُشرف عليها

عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون

وينشرها

مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

C.E.R.D.I.C.

حريصا ✧ لبنان

١٢

أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري ، **عالم واحد للجميع . أسس التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام .**
المكتبة البولسيّة (جونية – لبنان) ، ٢٠٠٠ ، ٥٠٤ ص .

ظهر هذا الكتاب بالألمانيّة :
Andreas Bsteh (Hrsg.),
Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive.
Beiträge zur Religionstheologie 9.
Verlag St. Gabriel, Mödling, Österreich, 1999, 431 S.

قام بنقل هذا الكتاب إلى العربيّة عادل تيودور خوري . وأسهم في تعريب أقسام منه علم الياس علم (محاضرة ترولّ ومحاضرة طالبي) ومشير باسيل عون (قسم من محاضرة شنايدر) .

Übersetzung und Drucklegung mit Unterstützung des Ministeriums für auswertige Angelegenheiten der Bundesrepublik Österreich.

نُقل إلى العربيّة وطُبع بمساندة وزارة الشؤون الخارجيّة النمساويّة .

المكتبة البولسيّة : جونية - لبنان ، ص.ب ١٢٥
هاتف ٩١١٥٦١-٩
فاكس ٩١٨٤٤٧-٩-(٩٦١)

مقدّمة

أندراوس بشته

في شهر آيّار سنة ١٩٩٧ اجتمع في فيينّا بالنمسة مسلمون ومسيحيّون من أقطار مختلفة ، من الشرق الأقصى والشرق الأدنى ، من بلدان أفريقيّة ، من نيجيريا وإفريقية الجنوبيّة ، من أميركا وأوروبا . وكان أغلبهم قد اشتركوا في المؤتمر الحواريّ المسيحيّ الإسلاميّ الأوّل في فيينّا الذي عُقد سنة ١٩٩٣ حول موضوع " سلام للبشر "[١] . ومن حلقات المناقشة خلال هذا المؤتمر الأوّل نتج موضوع الاجتماع الثاني " عالم واحد للجميع " ، إذ جرى تبادل آراء عميق حول مشاكل الحاضر وحول التطوّرات التي بدت معالمها تظهر في عالمنا . وهكذا قُرّر أنّ التوتّر الناتج من تفشّي عولمة مرافق الحياة كلّها في شتّى المجالات الاجتماعيّة ، وذلك في البلدان المختلفة وعلى الصعيد العالميّ ، ينبغي أن يكون " الموضوع الرئيسيّ للمؤتمر اللاحق "[٢] .

إنّ المشتركين في المؤتمر والرأي العامّ المتنبّه للقضيّة قد تيقّنوا بحقّ أنّ هذه البادرة الحواريّة التي ورثها وزير الخارجيّة النمساويّة ونائب المستشار الدكتور فولفغانغ شوسّل (Dr. Wolfgang Schüssel) من سلفه في

[١] لقد صدرت أعمال هذا المؤتمر باللغة الألمانيّة في النمسا ، وباللغة الانكليزيّة في عدّة طبعات في الهند ، وبالأردو في الباكستان ، وباللغة العربيّة . والكتاب هو العدد الثالث من سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ١٩٩٧ . وجدّد طبع الكتاب سنة ١٩٩٩ ، وعنوانه : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : " سلامٌ للبشر – المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة " .

[٢] راجع في ذلك ما عُرض في الوثيقة الإعداديّة ، المنشورة في آخر الكتاب ، ص ٤٩٥ .

الوزارة الدكتور ألويس موك (Dr. Alois Mock) ويرعاها بكثير من الالتفات ويعمل على دفعها الى الأمام ، – أنّ هذه البادرة تكتسب أبعادًا تتعدّى الواقع الحاضر وتتّجه نحو إنشاء مسيرة حواريّة يقابلها الرأي العامّ الدوليّ بكثير من التطلّعات والآمال [٣] . لا شكّ أنّ هذا ناتج عن أنّ أكثر المشتركين في المؤتمر الأوّل قد دُعوا للاشتراك في المؤتمر الثاني وقبلوا هذه الدعوة . وهكذا حصل تواصل في الموضوع ، وتعمّق في المناقشات ، إذ كان من الممكن الرجوع الى مناقشات المؤتمر الأوّل والتنبّه الى نتائجه . ويجب الإشارة هنا إلى أنّ المشتركين – مهما كانت مناصبهم في بلدانهم – لم يحضروا على أساس مهمّات منصبهم ولا كموفدين من قبل جماعاتهم الدينيّة ، بل إنّهم دخلوا في النقاش وتبادل الأفكار على أساس قناعاتهم الشخصيّة ووجهات نظرهم المختلفة – ممّا لفت انتباه الحاضرين خلال المؤتمرين كليهما [٤] .

إنّ عنوان المؤتمر " عالم واحد للجميع " تمّ التوجّه فيه إلى ثلاثة قطاعات لها أهمّيّة خاصّة عندما يطرح السؤال عن " أسس تعدّديّة اجتماعيّة وثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام " . فبالرغم من وجود طبقات كثيرة

---

[٣] هكذا نشر الهولنديّ يان سلومب (Jan Slomp) مقالاً عن مؤتمر سنة ١٩٩٧ في المجلّة المهمّة الصادرة عن معهد شؤون الأقلّيّات الإسلاميّة ، تحت عنوان : " عالم واحد للجميع ، مسيرة الحوار في فيينّا " ، وتطرّق فيه بإسهاب إلى المساهمة الخاصّة الناتجة عن هذه البادرة الحواريّة في إطار الجهود العالميّة الرامية إلى تعزيز الحوار بين المسيحيّة والإسلام . راجع : Journal of Muslim Minority Affairs 18 (1998), 181-185 .

[٤] هذا ما ألمح إليه الأساتذة رضوان السيّد ومحمود زقزوق (في المؤتمر الأوّل) ، وعلي الدسوقي (في المؤتمر الثاني) ، وقد أكّده يان سلومب ، ص ١٨٣ ، من مقاله المذكور في الحاشية السابقة .

في أبعاد مواضيع المؤتمر [°] ، علينا أن نتساءل هل يرى المسيحيّون والمسلمون ، انطلاقًا من دعوى كلٍّ من ديانتيهم امتلاك الحقيقة ، أنّ تعدّديّة اجتماعيّة وسياسيّة ممكنة إطلاقًا ، بما في ذلك التعامل القائم على الاعتراف للآخر بالحقوق عينها وعلى ممارسة التعاون في العمل ، سعيًا وراء خير الجميع . هل يمكنهم ذلك لا كصيغة مساومة مع ضميرهم في أفضل الأحوال ، بل على أساس قناعاتهم الدينيّة . هذا كان موضوع اليوم الأوّل . أمّا في اليوم الثاني ، فتمّ الاشتغال بقضيّة البنى القانونيّة والضمانات السياسيّة للتعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ ، مع العلم أنّ هذه النواحي من الموضوع ، كمثلها من نواحي المواضيع الأخرى ، لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى ، بل هي متشابكة بعضها مع بعض ، كما أكّده المحاضرون والمشتركون في دورات المناقشة على حدّ سواء . وأخيرًا تركّز الاهتمام في اليوم الثالث على " الهويّة الثقافيّة ومسألة ثقافة عالميّة " ، وهو موضوع متشابك مع المواضيع الأخرى ، لا سيّما أنّ الدين في حقل التراث يُعدّ كروح الثقافة وأنّ النقاش يدور اليوم حول أهمّيّة الثقافة أو الثقافات في السياسة .

إنّ تبادل الأفكار والنقاش ، الذي جرى باندفاع شخصيّ كبير وقد خُصّص له خلال المؤتمر وقت واسع ، قد أُفسِحَ له في هذا الكتاب بمجال مناسب ، إذ كان ذلك ، إلى جانب المحاضرات وكلمات الافتتاح ، جزءًا مهمًّا من أعمال المؤتمر اليوميّة . وكي يتمّ عرض المداخلات على القرّاء في صيغة صحيحة ، عُرضت على المناقشين والمعلّقين للاطّلاع عليها . وهكذا يمكن اعتبار نصّ المداخلات جميعها نصًّا موافقًا عليه ينقل ما في الحلقات ، ويكون من ثَمّ شاهدًا صحيحًا عن الحوار المتشعّب والمؤثّر

° راجع ما قاله البرفسّور شنايدر في مطلع محاضرته ، ص ٢٥٣-٢٥٥ .

أحيانًا . فللمحاضرين والمشتركين الآخرين نوجّه هنا كلمة شكر خالصة لمساهمتهم في تحقيق هذا الكتاب الذي يحتوي أعمال مؤتمرنا المشترك .

ويجدر بالذكر أنّه في مرحلة إعداد المؤتمر ومرحلة عقده ومرحلة نشر أعماله ، كان البروفسّور عادل تيودور خوري على استعداد كبير غير اعتيـاديّ – ويُشكر عليه – للمساعدة بالتضحية والعمل ، لا سيّما بالنسـبة إلى التحقيـق بالمداخلات والمناقشات وصيغتها . فإنّه قد تمّ تسجيلها أوّلاً بلغتها الأصليّة (أي الألمانيّة والإنكليزيّة والفرنسـيّة والعربيّـة ، وكـانت هـذه اللغـات الرسميّـة للمؤتمر) . ثم نُقلت كلّها إلى الألمانيّة قبل البـدء بـالعمل علـى صياغتهـا . والبروفسّور خوري سيهتمّ بإعداد نشر هذا الكتاب باللغة العربيّة ، كمـا حصل بالنسبة إلى أعمال مؤتمر عام ١٩٩٣ " سلامٌ للبشر " . وتقديرًا لاهتمامه هذا الواسع لصالح الحوار المسـيحيّ الإسـلاميّ ، لا سـيّما في إطـار نـدوة الحوار في فيينّا ، منحه رئيس الجمهوريّة النمساويّة عام ١٩٩٨ وسـام الشـرف الكبير اعترافًا بخدماته للجمهوريّة النمساويّة .

إنّ محاضرة السيّد محمد الخامنئي ننشرها هنا في نصّهـا العربـيّ الـذي تكرّم وبعث به إلينا .

وليُسمح لنا بمناسبة نشر أعمال هذا المؤتمر أن نذكـر مـع الشـكر الخـاصّ البروفسّور فكتور تاينا مـن إندونيسـيا ، فإنّـه اشـترك في المؤتمريـن ، وقـد توفّي عام ١٩٩٨ . وكذلك نخصّ بالذكر الأسـاتذة شـين أنـزاي وسـعد غـراب وعبـد الجـواد فلاتـوري ، الذيـن اشـتركوا في المؤتمـر الأوّل سـنة ١٩٩٣ ، وقد توفّاهم الله أيضًا .

لمدّة أيّام المؤتمر كانت المكتبة الوطنيّة النمساويّة قد سلّمتنا مخطوطتين نفيستين عُرضتا في وسط قاعـة الاجتمـاع في قصـر فيينّـا (Hofburg) ، وهمـا المخطوطة المختلطة رقم ٨١٣ ، وهـي مخطوطـة للقـرآن مـن آخـر القـرن الثالث عشر ، والمخطوطة الإضافيّة اليونانيّة رقـم ١٠٧ ، وهـي مخطوطـة

للأناجيل الأربعة من أواخر القرن الثالث عشر (وقد نقلت عن مخطوطة من القرن الحادي عشر) ، من جزيرة رودس . واحتلّت هاتان المخطوطتان ، بمظهر رمزيّ ، مركز الوسط الروحيّ للمؤتمر الحواريّ .

وكان من العناصر المهمّة في تخطيط المؤتمر وعقده التعاون مع وزارة الشؤون الخارجيّة ، ولا سيّما مع السفير الدكتور جرهارد راينر (Gerhard Rainer) والسفارات النمساويّة في الخارج . وهكذا اتّضحت أبعاد المشروع العالميّة واتّجاهه الفكريّ نحو القضايا الكبيرة في التطوّر الحاليّ في العالم . ومع ذلك لم تُمسّ في شيء حرّيّة الفكر والنقاش . وإنّ وزارة الشؤون الخارجيّة قد قدّمت الإعانات الماليّة اللازمة لعقد هذا المؤتمر . أمّا باقي النشاطات المتعلّقة بإعداد هذا المؤتمر الدوليّ ونشر أعماله ، فقد ساندتها وزارة المعارف والسّير ، في إطار إعانتها لمعهد القديس جبرائيل . فنوجّه لجميع المسؤولين شكرنا الخالص .

أمّا مهمّة إعداد النصوص وضبط التسجيلات فقد قامت بها السيّدة الماجستير كاترينا ألْبرخت (Albrecht) بدقّة وعناية كبيرتين . أمّا في مرحلة الطباعة فقد قدّمت خدماتها الفنّيّة الكبيرة السيّدة الماجستير برجيت زونبرغر (Sonnberger) . وفي جميع الأمور المتعلّقة بالتنظيم والإدارة كانت السيّدة جرترود غروبر (Gruber) المسؤولة الأولى ، وقامت بمساعدتها السيّدة ماريون راينبرغر (Reinberger) . فلهنّ جميعًا أجمل الشكر وأكبر التقدير .

وهكذا فقد مضت بضع سنوات من بدء العمل في التخطيط والاستشارات حتّى الانتهاء من طبع هذا الكتاب عن أعمال هذا المؤتمر الدوليّ ، الذي جمع في فيينا شخصيّات بارزة من العالم الإسلاميّ والمسيحيّ وتُعرض الآن نتائجه على الرأي العامّ . مَن يبحث في الكتاب عن خطابات رخيصة ، فسوف يخيب أمله . إنّ بين دفّتي هذا الكتاب شهادات في

مطلع حقبة جديدة من تاريخ البشريّة ، شهادات عن البحث والتساؤل والاضطلاع بمسؤوليّة ينبغي ، بنوع جديد ومن وراء جميع الحدود المنصوبة حتى الآن ، إشراك الآخرين فيها ، مسؤوليّة تجاه القضايا الكبيرة التي يجب حلّها على طريق البشر نحو المستقبل ، شهادات أشخاص يحملون عبء الساعة ويريدون بوحي إيمانهم با لله أن يساهموا معًا في جعل عالم الغد ... " عالمًا واحدًا للجميع " .

افتتاح المؤتمر

كلمة الافتتاح

الدكتور فولفغانغ شوسّل
(Dr. Wolfgang Schüssel)
نائب المستشار ووزير الخارجيّة النمساويّة

سيّدي رئيس الجمهوريّة الاتّحاديّة السابق ،
نيافة الكردينال ، أصحاب السيادة ،
حضرات المشتركين في المؤتمر ،
سيّداتي ، سادتي ،

إنّ سَلَفي الدكتور ألويس موك (Alois Mock) كان قد اتّخذ بادرة لعقد حوار مسيحيّ إسلاميّ . وفي إطار هذا الحوار قام بمدينة فيينّا في ٣٠ آذار ١٩٩٣ بافتتاح المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ حول موضوع " سلامٌ للبشر – أسُسه ومشاكله وتطلّعات المستقبل من وجهة نظر مسيحيّة وإسلاميّة " . وبعد تسلّمي شؤون الوزارة تبنّيتُ هذه البادرة ، التي كانت مساهمةً مهمّة للنمسا في الحوار العالميّ المسيحيّ الإسلاميّ ، وعملتُ على متابعتها . ولهذا يشرّفني كثيرًا ويسرّني سرورًا خاصًّا أن أفتتح اليوم بفيينّا مؤتمر الحوار الدوليّ الثاني ، الذي سيدور حول الأسُس الاجتماعيّة والثقافيّة للتعدّد من وجهة نظر مسيحيّة وإسلاميّة .

يطيب لي أن أحيّي ضيف الشرف الخاصّ هذا المساء ، نيافة الكردينال كونيغ ، رئيس أساقفة فيينّا السابق ، الذي سيوجّه إلينا كلمة تحيّة .

وإنّه من دواعي سروري أن يكون لفيف من الشخصيّات البارزة ،

ومنها من قدم إلينا من الخارج ، قد تقبّلوا دعوتنا بالتحدّث إلينا في هذه الافتتاحيّة ، وبهذا يؤكّدون أهميّة هذا المؤتمر العلميّ لحقلَي السياسة والمجتمع .

تحيّتي القلبيّة أوجّهها لوزيرة خارجيّة السويد ، السيّدة لينا هيِلْم فالّين (Lena Hjelm-Wallén) ، التي تتابع في النمسا باهتمام كبير جهودها لدعم الحوار بين الأديان .

كما أحيّي وزير الأوقاف المصريّ البروفسّور الدكتور محمود حمدي زقزوق ، وسيادة رئيس الأساقفة جورج خضر لأبرشيّة جبل لبنان الأرثوذكسيّة ، اللذين ساندا وشجّعا منذ البدء الحوار المسيحيّ الإسلامي بفيينّا .

كما أرحّب برئيس اللجنة الوطنيّة الهنديّة للأقلّيّات البروفسّور الدكتور طاهر محمود ، الذي بصفته عالمًا وسياسيًّا بالوقت نفسه يدعم الاحترام والحوار بين أتباع الأديان المختلفة .

ومن كبير الأهمّيّة لمؤتمرنا أن يكون جلالة الملك حسن الثاني ، عاهل المغرب ، ورئيس المجلس البابويّ للحوار بين الأديان ، الكردينال فرنسيس أرينزه قد تكرّما بتوجيه كلمات التحيّة إلينا . هذه الكلمات سيلقيها مندوب الديوان الملكيّ ، السيد محمّد الكتّاني ، وأمين سرّ المجلس البابويّ المطران الدكتور ميخائيل فيتزجرالد ، اللذين أوجّه إليهما الآن أطيب التحيّة .

وأخيرًا ، أحيّي البروفسّور الدكتور أندراوس بشته من معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان . فقد قام هو ومعهده بتصميم هذا المؤتمر وإعداده وتنفيذه ، بالتعاون مع وزراتي . فباسمنا جميعًا ، أوجّه الشكر الخالص للبروفسّور بشته وجميع معاونيه لجهودهم المتواصلة .

أيّها المشتركون الكرام ،

سيّداتي ، سادتي ،

إنّ بلدنا هذا الذي كان منذ قرون عديدة أرض اللقاءات والتبادل والحوار بين الناس على اختلاف منابعهم ، يعتبر أنّ الحوار بين المسيحيّين والمسلمين له أهمّيّة خاصّة ، إذ إنّ الحوار بين الأديان الكبرى يمكنه في عصر التحدّيات الضخمة أن يهيّئ الأسُس لتفاهم أفضل . وهذا الحوار يكتسب بذلك أهمّيّة حاسمة على صعيد السياسة العالميّة ، فيما يُسمَع من بعض الأطراف كلام ينبئ "بتصارع الحضارات" صراعًا قائمًا على القناعات الدينيّة . فالمسيحيّة والإسلام ، واليهوديّة أيضًا التي بدونها لم تحصل جذور التوحيد المشتركة ، كلّ هذه الأديان مدعوّة إلى أن تواجه تحدّيات العالم الحاضر فتساعد على تأمين السلام وخلق بيئة مليئة بالتفهّم والسماحة والتقدير المتبادل ، تمكن فيها الاستفادة من المقدّرات وإقامة نظام اقتصاديّ يطيب للجميع العيش في إطاره في عصر عولمة الأسواق الراهنة .

إنّ الحرب تهدم كلّ ما بنته أجيال عديدة ، والسلام وحده قادر على ضمان عيش كريم للجميع . ولا يستقيم ذلك بدون نظام اجتماعيّ يجهد في التخفيف من الظلم على الصعيد الاجتماعيّ وفي إطار البُنى المختلفة . فالله الواحد ، إله أبناء وبنات إبراهيم ، علّمنا أنّ التصرّف الإنسانيّ الخيّر لا يدلّ على ضعف وضياع المبادئ ، بل ينبع من بصيرة أسمى ، إذ إنّنا لا نستطيع أن نقوم بمهمّاتنا إلاّ معًا . فالبغض والتعصّب والاحتقار وحبّ التسلّط لا نجدها في الكتب المقدّسة التي ورثناها عن آبائنا . فقايين الذي قتل أخاه هابيل ما هو إلاّ مَثَلٌ رادع .

إنّي لا أعني بهذا أنّ على المسيحيّ أو المسلم أن يتخلّى كلٌّ منهما عن دينه بأيّ شكل من الأشكال . بل إنّ المؤمن ، متى فهم إيمانه بمعناه الشامل العميق فهمًا مصيبًا ، لا ينحاز إلى التجربة التي تجعله يظنّ أنّه خيرٌ

من غيره . إنّ مثل هذا الشطط نـاتج عـن الجهـل . فمـن عَلِـق في شـراك تصوّراته الخاصّة أحجم عن مناقشة الآخرين . ويعلّمنا التـاريخ أنّ خلفـاء قرطبة وبعض الأمراء في إسبانيا في القرون الوسطى ، والسلطان صـلاح الديـن في القدس أو القيصر فريدريخ الشتوفيّ في بَالِرْمو ، توصّلوا إلى تعايش مـع الجماعات الدينيّة المغايرة ، دون أن يتخلّوا عن تراثهم .

فبالرغم من دوران الحرب والتنازع ، كانت هناك حقبات طويلة من التبادل المثمر . فقد وصل نتاج بعض مفكّري اليونان القدماء مثل أرسطو إلى أوروبا على يد العلماء العرب . وهندسة المسـاجد استوحت هندسة الكنائس البيزنطيّة ، كما استوحت هذه هندسة الأبنية القديمة . ويمكن هنا جرّ أمثلة أخرى عديدة .

إنّا نعيش اليوم في مشادّة بين العَلمانيّة والأصوليّة . والحيرة تقـود إلى تبرير الإرهاب والعنف والقتل ببراهين دينيّة . ولكنّ هـذا سبيل ضـالّ لا يمكن أحدًا من المؤدّبين أن يؤهّل به ، مسيحيًّا كان أم مسلمًا أم يهوديًّا أم تابعًا لأخلاقيّة أخرى .

إنّ السلوك القويم والبرّ لا ينحصران في نطاق الحياة الشـخصيّة أو الدينيّـة دون أن تكون لهما علاقة بالمجتمع بكلّيّته . بالعكس ، إنّ سياسة منفصلـة عن القيَم الأخلاقيّة تقود إلى الهاويـة ، كمـا بيّـن ذلـك قرننـا الحـاضر في شكل الدكتاتوريّة الملحدة التي تمّ لحسن الحظ التغلّب عليهـا . وكلّمـا تـأصّل المرء في مذهبه المرتكز علـى الأخلاقيّـات ، تمكّـن مـن أن يتفهّـم موقـف الذي يُخلِص لقناعاته ، دون أن يحاول فرضها على غيره .

وإنّ تعايش المسيحيّين والمسلمين لا يقـوم بمجـرّد وجـود بلـدان وثقافـات مختلفة بعضها إلى جانب بعض ومع بعـض . فحركـات النـزوح والهجـرة القويّة أدّت اليوم إلى أنّ ملايـين مـن المسـلمين يعيشـون اليـوم في أوروبـا ويواجهون قضيّة صعبة ، هي الوصول إلى توازن بين الاندماج في محيطهم

الجديد والحفاظ على هويّتهم الخاصّة في بيئة غريبة . فالقادمون الجدد والمواطنون عليهم أن يبدوا غالبًا الكثير من الاستعداد الطيّب في علاقتهم بعضهم ببعض . وقد تغطّي أحيانًا الفواصل الدينيّة الحواجز الاقتصاديّة والاجتماعيّة . وبالعكس ليس من السهل على المسيحيّين في كثير من الأحيان العيش في بيئة مسلمة .

وأنتم جميعًا ، الذين اجتمعتم لهذا المؤتمر ، تظهرون ، بمجرّد اشتراككم فيه ، أنّكم باعتباركم أعضاء في الأمّة الإسلاميّة والجماعة المسيحيّة تعيرون أهمّيّة بالغة للإصغاء بعضكم إلى بعض والعمل بعضكم مع بعض بروح التفكير الخلاّق . فالتوق المُخلص إلى الخير يمكّنكم وجميع من يشاطركم اتّجاهكم في بلادنا من أن تنظروا إلى التعدّديّة وإلى الاقتناع بحقيقة المعتقد الخاصّ لا كإلى تناقض لا ينحلّ . فالتبادل الثقافيّ كأداة لبناء عالم المستقبل المفتوح ، الذي يجب أن يكون عالمًا للجميع يحلو العيش فيه ، – وليسمح لي أن أقول ذلك بوصفي رجل سياسة – هو في نظر الاتّحاد الأوروبّيّ والدول أعضائه ضرورةٌ نسعى إلى تحقيقها في الواقع .

فبدل الانكماش على الذات والحذر والنبذ مقابل الآخرين ، نرى أن ليس هناك بديل عن التفاهم والاحترام المتبادلين بين الشعوب والطوائف .

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، في إحدى وثائقه ، يحرّض المنتمين إلى الأديان المختلفة " على نسيان الماضي والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم ، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا ، من أجل جميع الناس ، العدالة الاجتماعيّة والقيَم الروحيّة والسلام والحرّيّة " (علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ٣) . فالرجاء أن تكونوا أنتم قادةً لمثل هذا التطوّر . فعملكم هو في نظري إسهام مهمّ في جهود المسؤولين السياسيّين ليحوّلوا – بعبارة رمزيّة – السيوف سِككًا والأسِنّة مناجل (راجع أشعيا ٢ : ٤) .

أشكر لكم إصغاءكم ، وأتمنّى لكم ، من أجل تطـوّر سـلميّ لدولنـا وبمجتمعاتنا ، نجاحًا كبيرًا في الجهود التي تبذلونها في سبيل السلام والتعاون .

البحث عن سُبُلٍ جديدة إلى مسؤوليّة مشتركة

البروفسّور الدكتور أندراوس بشته
مدير معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان ، ورئيس المؤتمر

" عالم واحد للجميع " – هذا موضوع مؤتمر حواريّ يشترك فيه علماء وخبراء مسلمون ومسيحيّون من ١٣ إلى ١٦ آيّار في فيينّا . وافتتاح المؤتمر عشيّة البدء بالعمل غايته أن ينبّه إلى اهتمام الرأي العامّ بهذه البادرة العلميّة ، المستقلّة عن السياسة ، التي تسعى بكلّ قوّة في إيجاد حلّ بعيد المدى للمشاكل الاجتماعيّة والسياسيّة . وليُسمَح لي ، سيّداتي وسادتي الكرام ، أن أتقدّم إليكم في هذه الجلسة الافتتاحيّة بالتحيّة القلبيّة المليئة بالاحترام باسم القائم بالمؤتمر ، معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان ، الذي قَبِل ، عن دعوة من السيّد وزير الخارجيّة نائب المستشار ، الدكتور شوسّل (Schüssel) أن يتحمّل مسؤوليّة عقد هذا المؤتمر .

قبل عشرين سنة عُقد في كلّيّة القدّيس جبرائيل أوّل لقاءاتنا المسيحيّة الإسلاميّة حول الموضوع التالي : " الله في المسيحيّة والإسلام " . فكان رائدًا لمراحل الطريق التالية ، وكان بين المشتركين فيه شخصيّتان بارزتان ، هما الأستاذ إبراهيم مدكور والأب جورج قنواتي الدومينيكانيّ . كنّا نشعر أنّ علينا واجبًا واضحًا تجاه حاضر البشريّة ومستقبلها ، من وراء جميع المسائل السياسيّة اليوميّة ، وأنّ طريقنا عليه أن يكون منذ ذلك الوقت سبيل الحوار على أساس المعتقدات والقيَم المسلّم بها والمتداولة لدى الطرفين ، فيبحث عن سبل جديدة للتفاهم المتبادل وللمسؤوليّة المشتركة .

ولم يكن الغرضُ اختراعَ " مسيحيّة جديدة " أو " إسلام جديد " للوصول

إلى مقولات مشتركة ، ولم يكن الغرض عند ذلك إيجاد أصغر قاسم مشترك . بالعكس ، كان سعينا موجّهًا إلى ما كان يُعَدّ صُلبَ إيماننا الأصيل المتناقل عبر القرون ، وإلى استقراء الإمكانيّات الحقيقيّة لانفتاح هذا التراث للحوار من الداخل ، هذا التراث الذي يكوّن واقع الايمان الذي يدين به ويصلّي على أساسه الملايين الكثيرة من الناس . وقد وصف صديقٌ مسلم مهمّتنا المشتركة بقوله : " علينا أن نقرع أبواب تراثنا حتّى ينفتح " .

وبالواقع ، إنّ ما كنّا نبحث عنه في البدء في معهد القدّيس جبرائيل ، تحوّل منذ هذا اللقاء الأوّل ، بطريقة متزايدة ، إلى سعيٍ مشترك : " علينا أن نقرع " نحن جميعنا . وقد ساندنا في ذلك ، إلى جانب المذكورين إبراهيم مدكور وجورج قنواتي ، شخصيّات أخرى مثل فولفهارت باننبرغ (Wolfhart Pannenberg) ، ومحمّد طالبي ، وكارل رانر (Karl Rahner) ، وكلاوس فسترمان (Claus Westermann) ، وعادل تيودور خوري ، ومحمود أيّوب ، ومحمود زقزوق . وهذا الأخير هو الذي صرّح ، عقب مؤتمر عُقد في معهد القدّيس جبرائيل قبل سبع سنوات ، أنّه يمكنه أن يتصوّر أن يكون موضوع لقائنا التالي " العلاقة بين الدين والمجتمع في نظر الجماعتين الدينيّتين ، الإسلام والمسيحيّة " .

وهذه الفكرة تبلورت بسرعة مدهشة . فكانت بادرةٌ من وزير الخارجيّة السابق الدكتور ألويس موك (Alois Mock) ، الذي دعا إلى عقد مؤتمر حوار مسيحيّ إسلاميّ ، أعلن معهد القدّيس جبرائيل استعداده للقيام بذلك ، بالتعاون مع قسم الثقافة في وزراته ، لا بالنسبة إلى تخطيط المؤتمر فقط ، بل إلى تنفيذه أيضًا . هذا قاد إلى مؤتمر الحوار الأوّل الذي عقد في فيينّا سنة ١٩٩٣ ، وموضوعه " سلامٌ للبشر " [١] .

---

[١] نُشرت أعمال هذا المؤتمر في طبعة عربيّة : " سلامٌ للبشر – المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في

واليوم نجيب إلى مبادرة وزير الداخليّة نائب المستشار، الدكتور فولفغانغ شوسّل ونفتتح المؤتمر اللاحق الذي اخترنا له، التحاقًا بالمؤتمر الأوّل، الموضوع التالي: "عالم واحد للجميع: أسُس التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام". وللمؤتمر هذا أيضًا ثلاث سمات:

١) إنّه أوّلاً مؤتمر حواريّ، يريد من وجهة نظر إسلاميّة ومسيحيّة أن يبحث في التحدّيات المقبلة علينا اليوم - ولا شكّ في إقبالها علينا غدًا بشكل أشدّ - لأنّنا، لأنّ البشر في عالمنا عليهم بإلحاح متزايد أن يتعلّموا أن يتقاسموا حيّز حياة واحدة. هنا مسيحيّون ومسلمون يريدون أن يتبادلوا في ما بينهم وبعضهم مع بعض خبراتهم وعلمهم حول أسُس تعدّديّة اجتماعيّة سياسيّة وثقافيّة في عالمنا الذي يتحوّل بطريقة متزايدة إلى عالم واحد. إنّهم لا يريدون أن يتكلّموا على مواضيع، بل يريدون من وراء ذلك أن يتبادلوا معالم شخصيّتهم عبر بصائرهم ومداركهم، وأسئلتهم الناقدة الموجّهة إلى أنفسهم وإلى المحاورين معهم، حتّى الإقرار بأنّهم هم أيضًا يبحثون متحيّرين تجاه هذا العدد الكبير الذي لم يُعرَف سابقًا من القضايا المعلّقة، ومنها ما هو جديد تمامًا.

٢) إنّه، ثانيًا، مؤتمر علميّ يدور بين علماء مختلفي الاختصاصات. إنّ الشخصيّات المسلمة والمسيحيّة التي تشترك فيه يعلمون أنّ القطاعات المختلفة من الخبرة والعلم، التي على اختلافها يفتقر بعضها إلى بعض، عليها أن تقدّم ثمار معارفها، لتقوم بالتفكير المسؤول المنتظم الناقد في ما يخصّ جميع مجالات الحياة، ولتتمكّن من التغلّب على جميع القضايا المطروحة على صعيد اللاهوت وعلوم الأديان، والحقوق والسياسة،

أسُسه ومشاكله وأبعاده المقبلة" (العدد ٣ من هذه السلسلة)، المكتبة البولسيّة، جونية - لبنان، طبعة ثانية ١٩٩٩.

وخصوصًا على صعيد التاريخ العامّ وتاريخ الثقافة .

٣) وهكذا ، فإنّ هذا المؤتمر الحواريّ المسيحيّ الإسلاميّ ، نظرًا إلى صفته العلميّة المستقلّة سياسيًّا ، تقع عليه بنوعٍ رفيعٍ مسؤوليّة سياسيّة . إنّه حلقة حواريّة مستقلّة سياسيًّا ، وبهذه الصفة يريد أن يساهم في أن يجعل ممكنًا تعايش الناس بكرامة وعدل ، بتحمّل المسؤوليّة وبالانفتاح على مساعي البشر ومشاكل جميع الناس . هو مؤتمر يريد أن يبيّن فرص الرجاء الرصين ، وأن يوضح للناس في أيّ اتّجاه عليهم أن يسيروا لكي يلاقوا مستقبلاً ناجحًا ، وأيّ مهامّ عليهم أن يحلّوها في طريقهم إلى ذلك الهدف .

أيّها السيّدات والسادة الكرام ، أحيّيكم جميعًا تحيّة طيّبة ، أنتم القادمين من قريب أو من بعيد لتشتركوا في هذا المؤتمر الحواريّ ، وأنتم جميع الشخصيّات الرسميّة الدينيّة والسياسيّة ، العلميّة والثقافيّة ، لقد قدمتم إلى هذا الاحتفال لتُعربوا عن اهتمامكم بالجهود التي نبذلها وتشجّعونا على أن نبحث ، بقوّة إيماننا ووحيه ، عن سبل جديدة لتحمّل المسؤوليّة ، ونتبادل الآراء في الأشكال والتطلّعات والآمال حول بناء عالم جديد على أساس العدل والسلام ، على أساس مسؤوليّتنا المشتركة أمام الله . جئتم لتقولوا لنا كم تأملون أن يتجلّى في اشتراكنا في البحث مدّة هذه الأيّام وجهٌ من هذا العالم الجديد تجلّيًا محسوسًا .

فلكم جميعًا التحيّة الكريمة والشكر الصادق .

إنّنا ، مسلمين ومسيحيّين ، لسنا وحدنا نبحث عن الخير ونهتمّ للسلام ونشتاق إلى ما هو حقّ وصالح وعادل . لا ، بل إنّ هناك ، والحمد لله ، كثيرين نعرف عنهم أنّهم يشاركوننا في البحث عن عالم يسود فيه العدل والسلام . ولكنّنا على يقين أنّنا قد استودعنا شيئًا خاصًّا نفيسًا واعدًا

بالخلاص لأجل البشريّة ، لا يحقّ لنا أن نتخاذل في بذله في سبيل البشريّة ، دون ان نحمّل أنفسنا دَينًا ثقيلاً ، فيحاسبنا الله عليه يومًا ، جميعنا وكلّ واحد منّا شخصيًّا ، ويسألنا ماذا عملنا في سبيل خليقته وما قصّرنا ببذله ، لا بالنسبة إلى عظائم الأمور فقط ، بل بالنسبة إلى قَدَح ماء نقدّمه للعطشان ، وإلى قيد من القيود التي نحلّها من أيادي أخٍ أو أختٍ من بين الناس . أليس أنّا نؤمن بالله الواحد ، خالقنا ، لا في بدء العالم وفي نهايته فقط ، بل الآن أيضًا ، بل لا سيّما الآن ؟ ألَسْنا نؤمن بالله الواحد الأحد ، الذي له العالم وكلّ ما فيه ؟ أليس هو وحده الحقّ القدّوس ، ونحن عباده ؟ ألا يقول القرآن : " ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يَمُدُّه من بعده سبعة أبحر ما نَفِدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم " ؟ (٣١: ٢٧ ؛ قابل ١٨: ١٠٩) . ألا نقرأ في الكتاب المقدّس : " وصنع يسوع أشياء أخرى كثيرة ، فلو كُتبَت واحدًا فواحدًا ، لما خِلتُ أنّ العالم نفسه يسعُ الصحُفَ المكتوبة " ؟ (إنجيل يوحنا ٢١: ٢٥) .

نحن نقف أُمناء لإيماننا ، فلا نهمل حرفًا واحدًا منه ، ولكنّا نعلم أنّ الحرف يقتل ، أمّا الروح فهو الذي يُحيي . ولذلك نريد أن نُقبل على العمل ، عالمين أنّ علينا مسؤوليّة مشتركة تجاه عالمنا ، الذي نقوم بحقّه بقدر ما نعترف فيه بإيماننا بالله الواحد الأحد ، الذي خلقنا جميعًا كعباده ، ونؤكّد بأنّه لا يحقّ لأحد أن يدين أيّ إنسان ، بل بأنّ الله هو وحده الذي سيديننا جميعنا وكلّ واحدٍ منّا ، لأنّه وحده القدّوس العادل وفي الوقت نفسه الرحيم الذي لا حدّ لرحمته .

وفي إطلالة عهد جديد من تاريخ البشريّة عسى أن يُساهم هذا المؤتمر في جعل العالم الواحد في المستقبل عالمًا للجميع .

كلمات التحيّة

البروفسّور الدكتور محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف ، مصر

إن كنّا نريد أن ننشئ عالمًا واحدًا للجميع ، فعلى الأديان أن تساهم في ذلك مساهمةً خلاّقة . وحوار الأديان لهذا الغرض ضروريّ اليوم أكثر من قبل ، لتمكن مكافحة سوء التفاهم بين الأديان مكافحة ناجحة ، وهذا ليس من المهامّ السهلة . من المفيد في هذا الصدد إلقاء نظرة إلى وضع العالم الحاضر .

لا شكّ في أنّ البشريّة تتسلّط بنوع متزايد وبقدر لم يُعرف قبل الآن على العالم من الناحية التقنيّة . ولكنّ السؤال الملحّ إزاء هذا كلّه ، هو كيف يجب عليها أن تتملّك على مستقبل المجتمع المُعَولم . فإلى جانب الفقر الذي يتفشّى أكثر فأكثر في العالم ، يجب مواجهة الميل المتزايد في كلّ مكان إلى التعدّي والتخريب ، ليحلّ محلّها التعاون السلميّ اللازم بروح التفاهم المتبادل والسماحة الحقّة . فليس الأمر قضيّة بقاء البشريّة المادّيّ وبقاء أرضنا المُنهكة فقط ، وإن كان السؤال يُطرح اليوم بكلّ جدّيّة ، بل الأمر هو بالأحرى قضيّة إنقاذ أدوات السلام ، أي مصادر الأديان الحقّة والثقافات التي نبعت منها ، في مكوّناتها الأصيلة . فإنّ الإنسان جزء من الطبيعة وله مطالب عديدة بيولوجيّة ومادّيّة . ولكنّ طبيعته الحقّة وكرامته كامنتان في مقدرته الخاصّة على التفكير الحرّ المعقول ، أي في مقدرته على إبداع الثقافة .

ومن بين المشاكل الكثيرة يقوم النقاش اليوم بنوع خاصّ حول مسألة تعايش الأديان والثقافات ، وحول مسألة إقرار حقوق الإنسان العامّة . والمسألتان ، إن أنعمنا النظر فيهما ، مترابطتان . أي إنّ القضيّة في الأساس هي

هل يمكننا في مجتمع معو لم أن نقيم تعدّديّة دينيّة وثقافيّة حقّة ، ونضمن بذلك الاعتراف الفعّال بحقوق الإنسان العامّة .

أمّا الإسلام فلا يرى فقط أنّ مثل هذه التعدّديّة الدينيّة والثقافيّة ممكنة ، بل يقرّ أنّها في نظر الدين لازمة . فالقبول بالوحدة في التعدّد هو بهذا المعنى مبدأ إسلاميّ حقّ . ومن الأكيد أنّ احترام حقوق الإنسان تجاه الجميع – وهذا ضروريّ لهذا الغرض – هو أحد المطالب الإسلاميّة الرئيسيّة .

إنّ النبيّ محمّدًا طالب منذ البدء وبطريقة مثاليّة في معاهدة المدينة بالتعدّد الدينيّ وبحقوق مماثلة لجميع المواطنين . فمعاهدة المدينة التي أُعلنت قبل أكثر من أربعة عشر قرنًا ، تُثبت بصراحة أنّ اليهود أُمّة تكوّن مع أمّة المسلمين المجتمعَ الواحد في المدينة . وبحسب هذه الوثيقة يتمتّع اليهود بالحقوق والواجبات نفسها التي للمسلمين ، فيما تتمّ بوضوح الإشارة إلى اختلاف هاتين الأمّتين في الدين . بذلك أقرّ النبيّ محمّد قبل ألف وأربع مئة سنة الحرّيّة الدينيّة والتعدّد الدينيّ ورَضي في هذا المجال باختلاف العوائد والتقاليد الخاصّة [1] .

والتعدّديّة الدينيّة بهذا المعنى لا يجوز فهمها كأنّها القول بقيمة نسبيّة للدين . فكلّ دين بدون شكّ يطالب في اعتقاد مؤمنيه بامتلاك مطلق للحقيقة . ولكنّ هذا في نظر الإسلام يتوافق والاعتراف بأديان أخرى مرتكزة على الوحي ، إذ إنّها كلّها في تعليم القرآن من مصدر إلهيّ . فعلى المسلمين أن يعترفوا بجميع الأنبياء – ومنهم على سبيل المثال موسى وعيسى – كرسل الله . والمسلم الذي لا يقبل هذا ، ليس مسلمًا حقًّا . فالقرآن يقول في هذه الأديان المختلفة إنّها جميعًا سبلٌ ملهمة إلى الله . ولكن ذلك لا يعني

[1] راجع محمد حسين هيكل : " حياة محمّد " ، الطبعة التاسعة ، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٢٥ وما يتبع .

فقط القبول بتجاور الأديان . إن تعدّد الأديان هو أساس المبدإ الدافع للتطوّر وبذلك يُمنح هذا التطوّر فعّاليّته الحقّة . وقد ورد عن ذلك في القرآن : " لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعَةً ومنهاجًا ولو شاءَ الله لجعلكم أمّةً واحدة ولكن لِيبلوَكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات " (المائدة ٥: ٤٨) .

وكما أنّ كلّ إنسان له هويّته الخاصّة - كما تتصوّر مثلاً في طبعة أنامله - كذلك للشعوب والأمم هويّاتها التي لا يمكن الخلط بينها وأشكالٌ خاصّة في حياتها وتعابيرها . وقواعد المسالمة والعدالة المشتركة بين جميع الأديان ، عندما يتّبعها الناس ، تمكّن من استباق الخيرات . وهذا يؤهّل أخيرًا لاعتبار المغايرة بين الناس والجماعات غِنًى للبشريّة . فإنّ اختلاف الناس بالنسبة إلى جنسيّتهم ودينهم وثقافتهم يمكنه بعد زمن قصير أو طويل أن يقود إلى تبادل الأسئلة وبذلك إلى التقرّب الواحد من الآخر . وهذا يمكن أن يقود إلى أن نكتشف أنّ الإنسانيّة - والقدرة الخلاّقة - هي مبدئيًّا مشتركة بيننا جميعًا . ولهذا يعلن القرآن : " إنّا خلقناكم من ذَكَرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا " (الحجرات ٤٩: ١٣) .

وفي معرض تفكيرنا هذا أودّ أن أشير إلى أنّ الإسلام هو أوّل دين دعا إلى الحوار الدينيّ . فالقرآن يشير إلى الأمور المشتركة بين الأديان ، أنّها جميعها تدعو إلى عبادة الله الواحد دون غيره (قابل آل عمران ٣: ٦٤) . فالإسلام يقول إذن بأنّ الرسالة الرئيسيّة لجميع الأديان واحدة وينفتح مبدئيًّا لفكرة مجتمع متعدّد الأديان ، بل إنّه يحبّذها . فمنذ بدء البشريّة - هذا ما يعلّمه القرآن - أرسل الله من وقت إلى آخر أنبياء يهدون الناس سبيل العدل والرحمة والسلام الذي ينتج عنهما .

إنّ التوحيد المطلق الذي ينادي به الإسلام يجب وضعه إلى جانب إقرار وحدة الناس الأولى . فإنّهم ، كما يقول القرآن ، قد خُلقوا من نفسٍ واحدة وأساسًا يشتركون في التطلّع إلى السلام كغاية واحدة .

فمتى تذكّرت الأديان مهمّتها الأصليّة، وهي تربية الناس على المسالمة، استطاعت أن تساهم في البناء الضروريّ لمجتمع عالميّ متعدّد دينيًّا وثقافيًّا. وبهذا تكتسب القوّة التي تمكّنها من التصدّي الفعّال للتيّارات السائدة اليوم: العَدَميّة والفوضى والإرهاب، وذلك بخلقها جوًّا من الثقة المشجّع على التعاون.

والإنسان في نظر الإسلام، إن هو اتّبع بإخلاص قواعد دينه، يتأتّى له أن يخلق الدائرات الثلاث المترابطة الضروريّة للسلام. وأوّلها دائرة السلام مع الله في الإيمان به. والثانية هي دائرة السلام في باطن نفسه، في قلب الإنسان. والثالثة هي دائرة السلام الذي يقيمه من حوله بأعماله الصالحة، تجاه الناس وتجاه البيئة. وهذه الدائرات الثلاث متفاعلة في ما بينها. والتناغم الناتج عن ذلك هو ما يتوق إليه في آخر المطاف كلّ إنسان في أعماق قلبه وما يبحث عنه في الخيرات الخارجيّة (قابل القرآن، الذاريات ٥١: ٢٢). ومتى عاش في هذا التناغم يكون مؤهّلاً ليُقبِل على مهمّته الأصليّة بأن يكون خليفة الله في الأرض، وليساهم في بناء عالم يكون عالمًا واحدًا للجميع. ومن ذلك أن يمارس السماحة في نطاق الدين والثقافة والمجتمع، إذ يفرض دينُه عليه التعدّديّة. ولكنّ المسلمين لا يُفرض عليهم السماحة تجاه الآخرين فقط، بل عليهم أيضًا ممارسة الرفق والعدل تجاههم، إذ إنّهم يؤهّلون – كما يقول القرآن (سورة الممتحنة ٦٠: ٨) – لأن يقسطوا. ولأن يكون الإنسان داخل نطاق عمله راعيًا يحمل مسؤوليّة وعليه أن يعيش بتضحية كبيرة، هذا يتكلّم عنه حديث معروف للنبيّ محمّد. وبعمله الخلاّق في محيطه يُعطي الإنسان حياته، وفقًا لجهوده الشخصيّة، هدفًا وتوجيهًا شديدًا.

صحيح أنّ العالم في تغيّر دائم، ولا شكّ في أنّ أجوبتنا عن تحدّياته يجب أن تتغيّر، وأنّ علينا كذلك أن نتغيّر نحن أنفسنا وأن نحاول إيجاد

الطرق الجديدة اللازمة . ولكن ، إذا أمعنّا النظر في الأمر ، فلا يعني هذا كلّه أنّه ينبغي لنا أن نُعرِض عن كنوز تاريخنا ، ومنها ديننا وثقافتنا ، علمًا بأنّ علينا أن نكتسب من جديد بجهد خاصّ ما كدّسته من علم ومعرفة . فإننا بحاجة إلى منارات على دروبنا .

وفي ختام هذه الاعتبارات كلّها أودّ أن أستخلص أنّ الإسلام يقبل بواقع التعدّد الدينيّ والثقافيّ . لذلك لم يحاول الإسلام قطّ أن يُكره المسيحيّين واليهود على اعتناق الإسلام . ففي الشرع الإسلاميّ هناك مبدأ يتعلّق بأتباع الأديان السماويّة الأخرى في الدولة يقول بأنّ لهم جميعهم من الحقوق والواجبات ما للمسلمين . فالإسلام لا يقبل التعدّد الدينيّ فقط ، بل يعتبره أيضًا شرطًا لخلق ثقافات مثمرة وأنظمة اجتماعيّة قِمّةٍ في العدالة .

هذا يتضمّن طبعًا أنّ الإسلام لا يدعم قيام ثقافة عالميّة واحدة رتيبة ذات شكل واحد . بالعكس ، إنّه ينصب أمام أعيننا كمِثال الحوارَ المثمر بين الأديان والثقافات ، ممّا يقتضي الاستعداد للتفاهم والسماحة والتعاون . وهو يشير إلى أنّ الاشتغال بالخلافات بين الأديان يقود إلى نزاعات غير مثمرة ، وأنّ الحكم على هذه الخلافات يجب أن يُترَك لله (قابل سورة المائدة ٥: ٤٨) .

والهدف الرئيسيّ من التعاون بين الأديان ، إذ إنّنا نعيش كلّنا في العالم نفسه في مجتمع معولم ، يجب أن يكون الدفاع عن حقوق الإنسان العامّة ، التي بدونها تخضَع أرضنا إلى مزيد من التخريب . وهذه الحقوق للجميع هي ، وفقًا للتعليم الإسلاميّ ، الحقّ بالحياة ، وبالدين ، وباستعمال العقل ، وبالملكيّة ، وبحماية الأسرة .

فما يبقى على الأديان أن تقوم به هو أن تحاول ، رغم كلّ الفروق ، الوصول إلى تقبّل بعضنا بعضًا . بهذا ينفسح لنا المجال في المساعدة على

فتح طريق الرجاء والتفاؤل في عالمنا . فإنّ تدبير الأمور وصيانة موهبة الخليقة هي مهمّتنا (قابل سورة هود ١١: ٦١) ، حتّى نستطيع أن نصنع عالمًا واحدًا للجميع .

لينا هيِلْم-فالّين (Lena Hjelm-Wallén)

وزيرة الخارجيّة - السويد

أصحاب السيادة ،

سيّداتي وسادتي المحترمين ،

أودّ أن أشكر لزميلي النمساويّ الدكتور شوسّل دعوته الطيّبة إلى هذا المؤتمر . وأودّ أن أهنّئ كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة على عقد هذا اللقاء المهمّ ، الثاني من نوعه .

إنّ الحوار بين الثقافات والحضارات هو من ضرورات الساعة . وفي الواقع إنّ فيينّا مكان ممتاز لمثل هذا التبادل . فالمدينة تجمّعت لديها خبرة خاصّة تاريخيّة عريقة ، وقد عاينّا في بلاد ليست ببعيدة كيف أنّ الثقافة والدين بوسعهما إثارة النزاعات .

وبمثل الروح الذي يطبع المفهوم النمساويّ للحوار هذا ، قامت السويد قبل سنتين بمبادرة الالتفات إلى الإسلام الأوروبّيّ . فإنّ ما يقارب ٣٠٠ ألف شخص من أوطان إسلاميّة قد هاجروا إلى السويد - وهذا يكوّن ٤ بالمئة من السكّان ، وبهذا أضحت السويد مجتمعًا متعدّد الثقافات ، ممّا أوضح لنا أنّه يجب علينا أن نكتسب معرفة وافية عن الإسلام .

فعقدنا في حزيران سنة ١٩٩٥ في ستوكهولم مؤتمرًا عن الإسلام الأوروبّيّ اشترك فيه ما يقارب مئة من العلماء والمثقّفين من بلدان كثيرة . وفي السنة التالية عُقد مؤتمر آخر من النوع نفسه بمساعدة السويد في المفرق بالأردنّ . والمؤتمران جاءا بنتائج جوهريّة إذ قدّما عددًا من الآراء في إمكان تخفيف النزاع بين حضارتنا الأوروبّيّة والثقافة والحضارة الإسلاميّة ،

أو في إمكان تنحيته .

في المجال العالميّ هنـاك خطـر واضـح أن يتحـوّل الالتفـات الملـحّ إلى العدوّ ، كما كانت الحال مدّة الحرب الباردة ، إلى مشادّة علـى المسـتوى السياسيّ الثقافيّ . وهناك خطرُ التشـبّث بـالتصوّرات المتداولـة حـول الثقافـات الأخرى في صفوف المسـيحيّين واليهـود والمسـلمين والهندوسـيّين والجماعـات الأخرى . مثل هذه التطوّرات تبيّن بنـوع ملـحّ ضـرورة القيـام بخطـوات توحي بالثقة في الحقل الثقافيّ .

وليس الأمر بمجرّد القيـام بالمناقشـة . فلدينـا في مجتمعنـا الأوروبّـيّ المعـاصر المُعَلمن آراء كثيرة مختلفة حول أسلوب التطرّق إلى المشاكل الدينيّـة والثقافيّـة ، – لـمَن أراد الاشتغال بها . فكثيرون يرون أنّ القضايـا الثقافيّـة والدينيّـة تتعلّق بحياة الفرد وليس لها علاقة مطلقًا بالشـؤون السياسـيّة والاقتصاديّـة العامّة أو العسكريّة .

ولكن هذا جزء من الحقيقة . فإنّ الدين حامل ثقافة ، يمكنه الإسهام إسهامًا جازمًا وبنّاءً في حياة مجتمعاتنا ، في أهدافها وجهودها . والأديـان الموحّدة الثلاثة لها أساس مشترك في الأخلاقيّات بالنسبة إلى المعـاملات في حقل الاقتصاد ، وبالنسبة إلى مسألة العدالة ومسؤوليّة الفرد تجـاه قريبـه ، وإلى القناعة بأنّ الأرض "يمكنها إتيـانُ الـرزق للجميـع ، لا تلبيـةُ جشـع الجميع" .

ويمكن أيضًا سوء استعمال الدين فيصير هذا في مجال السياسة وإثارة النزاعات عاملاً مؤذيًا بقدر عظيم . ولدينا كـلّ يـوم أمثلـة جديـدة علـى استخدام الدين لكسب السيادة السياسيّة ولإبراز مطـالب جماعـة معيّنـة علـى حساب الآخرين .

لذلك كان من اللازم الضروريّ التنبيه إلى أبعاد الديـن السياسـيّة في البحث عن القرارات الصائبة وفي المعاملات السياسيّة . فالسياسـة الفطنـة

عليها في عالم يتغيّر أن تراعي الثقافة والدين .

هناك نزاعات علينا أن نتغلّب عليها ، نزاعات استُخدمَت فيها الأديان والفروقات العرقيّة استخدامًا ذريعًا وجلبت على الناس أذًى لا يُقدَّر . فعلينا ، على المدى البعيد ، أن نعمل على إحلال جوّ جديد من التفاهم والعلاقات المتبادلة الإيجابيّة بين الأديان والثقافات . ومن المهمّ في هذا الشأن أن نتمكّن من السماع إلى نصيحة مؤتمرات علميّة كهذا المؤتمر .

وفي المجال الوطنيّ والدوليّ علينا أن نكتسب المزيد من المعارف ، بعضُنا من بعض وعن بعض . إن الهجرة المتزايدة حملت في عشرات السنوات الأخيرة ملايين من المسلمين إلى أوروبا . إنّا نرحّب بهم ونودّ أن نفسح لهم الفرصة لينخرطوا في مجتمعنا دون أن يفقدوا هويّتهم الثقافيّة . وإنّا نتمنّى أن يقوموا بإسهامهم في خلق مجتمعات تعدّديّة حقًّا .

هذا لا يعني أنّنا نسمح بقوانين وعادات لا تتّفق وقيَمنا الديموقراطيّة . إنّا نودّ تجنّب قيام إسلام محصور في عزلة ونتصدّى لذلك ، ونحن ندعم ونحيّي بدل ذلك قيام "إسلام أوروبّيّ" .

وعلينا في جهودنا أن نصرّ على مبدإ التقابل . فنحن جميعًا علينا أن نكتسب معرفة أوسع عن الثقافات والأديان والتقاليد الأخرى وأن نظهر حيالها تسامحًا واحترامًا . وبالوقت نفسه ينبغي علينا جميعًا أن نقابل بانفتاح وتفهّم القيَم المشتركة العامّة ، كالديموقراطيّة ، وحقوق الإنسان بما فيه المساواة بين الرجل والمرأة ، وحقوق الطفل ، وحرّيّة الكلام والحرّيّة الدينيّة .

وفيما نحيّي المسلمين في أوروبّا ، نودّ في الوقت نفسه أن ننبّه إلى ضرورة حماية حقوق المسيحيّين وسائر الأقلّيّات في البلدان الإسلاميّة . فالعلاقات مع الأقلّيّات المسلمة في البلدان الأوروبّيّة تخضع للمبدإ نفسه الذي يجب أن يسود وضع الأقلّيّات المسيحيّة في البلدان الإسلاميّة .

مثل هذا الموقف يوسّع مجال التعاون في حقول أخرى ، مثلاً في إطار

المسيرة المتمثّلة بحركة برشلونة في سبيل التعاون السياسيّ والاقتصاديّ .

إن أوروبّا بحاجة إلى خطّ عمل إيجابيّ في مجال الحوار هذا بين الحضارات والثقافات . وعلى المدى البعيد يمكن مثلَ هذه المبادرات أن تجعلنا نتجنّب مشاكل شائكة . فالحوار الثقافيّ غرضه اتّقاء النزاعات الغاشمة ، فهو إذن سياسة أمنيّة تستبق الصعوبات .

والسويد جاهدة دومًا في ربط اختباراتها حول العلاقات مع الإسلام الأوروبّيّ بالاختبارات الأخرى المقابلة . ونحن بهذا الصدد جادّون في وضع منهاج يتناول الحوار بين الحضارات والثقافات في إطار المسيرة في حركة برشلونة . وهذا المخطّط عليه أن يتّسع لإصلاحات في نظامنا التربويّ ، ولتبادل ثقافيّ موسّع ، ولإنشاء معاهد للحوار ، وغير ذلك .

في لقاء عُقد في فاليتّا بمالطة قبل أسبوعين قدّمتُ عرضًا لهذا المشروع . ولقد لاقى هذا العرض مساندة الكثيرين من الشركاء الأوربّيّين وبعض الشركاء من بلدان البحر المتوسّط . ونحن نأمل جدًّا أن يدفع الاجتماع المقبل للّجنة الأوروبّيّة المتوسّطيّة بالنقاش حول هذا الموضوع إلى الأمام . وأنا تسرّني كلّ مساندة في هذا المجال .

وفي الختام أودّ أن أهنّئ مجدّدًا الحكومة النمساويّة وكلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة بهذا المؤتمر ، وأتمنّى لكم ثلاثة أيّام مليئة بالتشاور الشرح البنّاء . كلّنا ننتظر بسرور تحليلكم الواضح لموضوع عصريّ مهمّ مثل موضوعكم .

جلالة ملك المغرب
الحسن الثاني

الحمد لله وحده
والصلاة والسلام على مولانا رسول الله
وعلى كافّة الأنبياء والمرسَلين قبله

حضرات السادة والسيّدات ،

يُسعدنا أن نتوجّه إلى مؤتمركم العالميّ الإسلاميّ-المسيحيّ الثاني بتحيّة الاحترام والمحبّة ، راجين من الباري عزّ وجلّ أن يُكلّل أعمالكم بالنجاح والتوفيق ، كما يطيب لنا أن نتوجّه بخالص الشكر وصادق التقدير إلى دولة جمهوريّة النمسا الصديقة لما تبذله من جهد محمود من أجل تنظيم هذا اللقاء السامي في هدفه ومغزاه بعد ما عرفه اللقاء الأوّل ، فوق أرض هذه المدينة العريقة ، من نجاح مرموق ، وما خلّفه من أصداء طيّبة في أرجاء المعمور . وغنيّ عن البيان أنّ اجتماعكم ، مرّة أخرى ، يفتح أمامنا أبواب التفاؤل بإمكان حوار مسيحيّ-إسلاميّ جادّ ، يُطمئِن نفوس المسلمين والمسيحيّين على اتّصال ذلك الحوار واستمراره . كما أنّ أنصارَ السلم ودُعاته في العالم أجمع يتطلّعون بشوق كبير إلى نتائج لقائكم لأنّه لقاء دالّ بكلّ ما يحمله من رموز على إرادة الارتقاء بالإنسان إلى سامي الفضائل وشريف المقاصد .

إنّ إرادة الحوار ، متى تمكّنت من دعاته ، لَتعبّر عن مضامين حضاريّة سامية ، في الوقت الذي تكشف فيه عن التحلّي بحكمة عمليّة غالية . ذلك أنّ إرادة الحوار تعني ، في أخصّ ما تعنيه ، أنّ كلّ طرف من طرفَي الحوار

أو أطرافه يصدر عن اعتراف بالغير ، وعن احترام لغَيريّته واختلافه . لذلك كان لا بدّ للحوار من أسس فلسفيّة يقوم عليها ومن قواعد أخلاقيّة يستند إليها ، ومن موجّهات روحيّة يستنير بهَديها . وكان لا بدّ له أيضًا من أوفاق يُقرُّها ، ومن مواثيق وعهود يلتزم بها ، فلا يتنكّر لها أو يسعى في الإخلال بها .

ومن البديهيّ أنّ أحقَّ الناس بالحوار وأقدرهم على مراعاة شروطه هم أولئك الذين يجتمعون حول الإيمان با لله الواحد ، ويلتقون عند التسليم بالقيَم الروحيّة التي جاءت بها الرسالات السماويّة ، ونحن المسلمين نحمد ا لله على أنّنا كذلك . والدليل هو الأمر السماويّ الصريح في القرآن الذي يجمع فيه الباري تعالى ، في آية واحدة ، بين الإقرار بمحاورة أهل الكتاب ، وبين تعيين المنهج الواجب سلوكه في الحوار معهم . قال تعالى : " ولا تُجَادِلوا أَهْلَ الكِتابِ إلاّ بالّتي هِيَ أَحْسَنُ ، إلاّ الذين ظَلَمُوا مِنهم . وقولوا آمنّا بالذي أُنزلَ إلينا وأُنزِلَ إليكم وإلهُنا وإلهُكُم وَاحِدٌ ، ونَحنُ له مُسْلِمون " .

بيد أنّ ما ألمعْنا إليه من قواعد الحوار وأوفاقه يقتضي منّا ، مسلمين ومسيحيّين ، مراعاة شروط ثلاثة : أوّلها أن يلتزم كلُّ طرف من طرفَي الحوار باحترام غيريّة الآخر ومراعاة الفروق في المعتقدات ، والاختلافِ في أنماط العبادة وكيفيّات تقديس الإله الواحد . وثانيها أن يحرصَ الطرفان على طلب المعرفة المتبادلة ، وهذه المعرفة لا تتمّ إلاّ بالإصغاء الذي يتطلّب الفهم مع التقرير بوجوب العمل على التخلّص من الأحكام المسبقة ومن الظنون والأوهام المتحكّمة . وآخر الشروط الواجب مُراعاتُها في سبيل نجاح حوار إسلاميّ-مسيحيّ وجَعْله مثمرًا مفيدًا هو أن يسعى كلٌّ من الطرفين إلى مجاوزة ما اعترى ماضيهم المشترك من مظاهر التأزّم والخصام ، وما كانت تُفرزه طبيعة الصراع السياسيّ في العصور السابقة من أسباب الحروب والإساءات المختلفة . إنّها ، والحقّ يُقال ، شروطٌ تستدعي إعدادًا روحانيًّا

عاليًا وعزمًا أكيدًا على الحوار الخِصب ، وعلى متابعته . ولكنّها ليست بالعزيزة عليكم . وما تعدُّد اللقاءات الثنائيّة المسيحيّة-الإسلاميّة ، منذ مطلِع السبعينات ، ثمّ مؤتمركم العالميّ الأوّل في فيينّا في أبريل ١٩٩٣، سوى علامات ناصعة على قوّة إرادتكم وجميل إصراركم على إرساء الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ على قاعدة صلبة من الوئام والمحبّة والرغبة المشتركة في الأخذ بنصيب غير يسير في تشييد صرْحٍ بمجتمعٍ إنسانيّ ، ينعَمُ فيه الإنسان بما يريده له الله تعالى من نِعَم السِّلم والحرّيّة والعدالة الشاملة .

أيّها المحفَل النبيل ،

لقد وُفّقتم كلّ التوفيق في اختيار موضوع مؤتمركم الثاني ، مثلما كان التوفيق حليفكم في اختيار موضوع مؤتمركم الأوّل . إنّكم تجعلون نصب أعينكم اليوم أنّ العالم الذي نعيش فيه واحد ، ولا يمكن أن يتعدّد ويتكاثر ، في حين أنّ التعدّد والاختلاف في الثقافات والنحل وفي أشكال الوجود السياسيّ والاجتماعيّ ملازمان للحياة الشخصيّة ولحياة المجتمعات الإنسانيّة كلّها . ثمّ إنّكم تقرّون بحقّ أنّه لا مندوحة للبشر عن نبذ الحروب المُعلنة والخفيّة ، ولا خيار لهم سوى السلام والتعايش . وأنّه لا سبيل إلى السلام الإنسانيّ إلاّ في قبول التعدّد والاختلاف ، ولا استقرار فيه إلاّ متى عملنا على إنشاء الأسس المكينة لتعدّديّة ثقافيّة اجتماعيّة وسياسيّة في العالم الواحد الذي نعيش فيه جميعًا . لقد أحال التنامي المتّصل للتكنولوجيا في ميادين الاتّصال والإعلام العالم كلّه إلى قرية واحدة كبيرة . وإنّكم ، معشر السادة والسيّدات الأجلاّء ، إذ ترفعون شعار "عالم واحد من أجل الجميع" وإذ تُردفونه بشعارٍ آخر يكمّله ويشرحه "أسس تعدّديّة اجتماعيّة-سياسيّة وثقافيّة من وجهة النظر المسيحيّة والإسلاميّة" ، أقول : إذ تُعلنون ذلك فأنتم تقدّمون المثال على قدرة الإنسان على الارتقاء إلى درجة عالية من السموّ الإنسانيّ وعلى

استطاعته ، متى صدقت العزائم ، بمجاوزة الأنانيّة والنظر الضيّق المحدود .

أيّها السادة ،

إنّ سعيكم إلى البحث عن أُسس التعدّديّة الثقافيّة والاجتماعيّة السياسيّة الموجودة بحكم الضرورة وحرصكم على تقريب وجهات النظر المسيحيّة والإسلاميّة ، في شأنها ، إنّما هو هدف عظيم يحمل أبعادًا متعدّدة . فهو تعبير عن الحضور الإيجابيّ الفاعل للأديان السماويّة ، وهو بالإضافة إلى ذلك بيان ساطع عن قدرة أبناء الديانتين العظيمتين على النظر المشترك للأسس الأخلاقيّة والروحيّة الكفيلة بجعْل التعدّد والاختلاف البشريّ في الاجتماع والسياسة والثقافة منبعًا للثراء الحضاريّ ومدعاة للاستقرار في العالم الواحد المشترك بين بني الإنسان . وهو ما سيمكّن الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ من أسباب جديدة من القوّة والمتانة تُغِذّ سيرَه على درب المعرفة المتبادلة واثقًا في مسيرته مطمئنًا إلى سواء السبيل نحو هدفه .

وإنّ الرجاء معقود عليكم ، فأنتم صفوة المفكّرين في بلدانكم والقادرون على تجسيد هذه المعاني السامية ، والمعوّل عليكم في مثل هذا الملتقى الكبير أن تتبادلوا الرأي والمشورة ، وأن تسعوا إلى تنوير الفكر ، ليكون لقاؤكم بعون الله مثمرًا مفيدًا لصالح إرساء الأسس القويمة للتعدّديّة الإيجابيّة المنشودة . وإنّنا لَنطمح من وراء هذا اللقاء إلى أن تنبثق منه الخطوط العريضة لميثاق أخلاقيّ-روحيّ من وحي الديانتين السماويّتين العظيمتين ، ميثاق يزدهي بحمْل اسم هذه المدينة العظيمة التي لها في تاريخ الآداب والفنون الرفيعة ذكرٌ مُشرق ، وتحتلّ بين المدن العالميّة مكانة رفيعة .

حضرات السيّدات والسادة ،

يشهد العالم اليوم سيرًا حثيثًا نحو كونيّة شموليّة أساسها مادّيّ اقتصاديّ

محض ، ودعامتُها تنافسيّة تجاريّة صِرْف ، و" العولمة " هي شعارها ومبتغاها . وهذه " العولمة " أصبحت حديث المحافل الدوليّة ، وخطاب ملتقيات المصالح الماليّة والصناعيّة ، وذلك بعد أن سكتت مدافع الحروب الإيديولوجيّة وانطفأ لهيبُها أو كاد . بيْدَ أنّ هذه الصورة الجديدة لعالم يَصرف نظره عما انشغل به خلال عقود كثيرة من التسابق في التسلّح والتفنّن فيه لا ينبغي أن توهمنا أن دعائم السلم والوئام بين بني الإنسان قد تمّ غرسُها وأنّ عهد الحرب والظلم قد ولّى زمانه إلى غير رجعة . فالحقّ أنّ الآمال وحدها لا تكفي في ذلك . والحقّ أنّ " العولمة " ، متى غابت عنها المواثيق الأخلاقيّة التي يلزم أن تكون الرابطة بين دعاتها ، ومتى حصل التنكّر لها أو التضحية بها في سوق الأنانيّة والمنافسة الشرسة ، فإنّها تتحوّل إلى حرب ضروس جديدة ، وإن اختفت فيها الأسلحة التي تحدث القتل والدمار بشكل مباشر ، وهي تنقلب إلى شرٍّ مستطير يعمّ البلاء به الإنسانيّة جمعاء .

لذلك لا يعزب عن بالنا جميعًا أنّ الأسس القويمة للتعدّديّة الإيجابيّة لا تتحقّق إلاّ بحرص الجميع على احترام المواثيق الأخلاقيّة والعهود الدوليّة الكفيلة بحفظ السلام في العالم . فتكون لها المكانة الرفيعة في العلاقات بين الدول والمؤسّسات الماليّة والتجاريّة العظمى . ومن البديهيّ أنّه لا سبيل إلى إحقاق سلام فعليّ ، إلاّ متى كان العدل والإنصاف حكمًا ورائدًا معًا . كما أنّ استمرار الواقع الحاليّ من التفاوت والإجحاف بالحقوق بين البلدان الغنيّة والبلدان الفقيرة ليس من شأنه أن يكون مدعاةً للسلام والطمأنينة في العالم . فلا سلام مع الجوع ، والأمّيّة ، والمرض ، وانعدام الإنصاف بين البشر . وبالتالي فإنّه لا مهرب لنا جميعًا ، كلٌّ في موقعه ، من إثارة انتباه العقول الكبيرة وتحريك النفوس العظيمة إلى وجوب التحلّي بالشجاعة والنظر البعيد ، ومن الإفادة من دروس التاريخ القريب والبعيد ، ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ السلام الحقيقيّ وضرورة التعايش في عالم واحد يقتضيان

العملَ على التقليص من الفروق الماديّة المُهولة بين البشر في العالم حتّى ينعم الكلّ على الأقلّ بالحدّ الأدنى من الحقوق الطبيعيّة في التغذية ، والصحّة ، والتربية ، وسائر الحقوق الإنسانيّة الأخرى المتعارف عليها دوليًّا .

كذلك لا ينبغي أن يغيب عنّا ، معشر السيّدات والسادة الأجلاّء ، أنّ أمل العيش في عالم واحد يسعُ الناس جميعًا ، فلا يضيق باختلافهم في اللون والثقافة والدين ولا يتبرّم بتعدّدهم في الاختيارات الاجتماعيّة والسياسيّة هو أمل الجميع . إلاّ أنّ هذا الأمل لا يكاد يرى النور مع ارتفاعِ نداءات الغُلوّ والتطرّف التي تصمُّ الآذان وتوجع القلوب باسم الدين حينًا وباسم العِرق حينًا آخر ، وبداعي الوطنيّة الضيّقة حينًا ثالثًا . وإنّه لَمن المؤسف أن تعرف الإنسانيّة ، في هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين ، أصنافًا وألوانًا من ذلك كلّه ، وأن تسيل الدماء أوديةً ، ويعلو صوت الكراهية والحقد والبغضاء ، ثمّ إنّه لَمن دواعي الأسى حقًّا أن يحدث ذلك في بلدان قطعت في التطوّر الماديّ أشواطًا بعيدة ، بل وأن يحصل ذلك أيضًا في بلاد يُذكر فيها اسم الله تعالى ، وتُقام فيها الصلوات لعبادته وتمجيده . وإنّ من صميم مسؤوليّتكم في هذا اللقاء المبارك أن يعلو صوتكم بالاحتجاج ضدّ كلّ أشكال التطرّف وكافّة أنواع الغلوّ ، فهما الوباء الفتّاك الذي يصيب الجهود العظيمة في تشييد أسس التعايش والسلام في العالم ، وهما العدوّ اللدود للحقّ في الاختلاف المشروع والتعدّد في الثقافة والسياسة والاجتماع .

أيّها الحضور الكريم ،

تهوي أفئدة المؤمنين ، من أتباع الديانات السماويّة الثلاث ، إلى بقعة طاهرة ، وتتحرّق قلوبهم شوقًا إلى الوقوف عند مشاهدها المقدّسة وذكر الله الواحد المتعالي في بقاعها الزكيّة والتخشّع باستحضار سِيَر الأنبياء والرسل

من أبناء إبراهيم الخليل عليهم السلام ، وتُشَدُّ رحالهم إلى مدينة هي مُلتقى التآخي في الله الواحد بين المسلمين والمسيحيّين واليهود . وتلكم هي مدينة القدس الشريف . غير أنّ هذه المدينة المقدّسة تعرف وضعًا غريبًا على روحها ، مؤلمًا لسكّانها الشرعيّين ، مُهينًا لكرامة الإنسان فيها . ذلك أنّ المواطنين العرب من أهل القدس الشرقيّة خاصّة ، مسلمين ومسيحيّين على السواء ، يُسامون من العذاب ألوانًا ، ومن مصادرة الحرّيات أشكالاً ، فالسلطات الإسرائيليّة تُقدم على مصادرة العقارات والممتلكات ، وهي تمضي في التنكّر لما التزمت به من قرارات ، عاملةً على بناء المستوطنات وحشدها بأغراب وافدين مشحونين بالتطرّف الشنيع واحتقار الغير ، فلا يأبهون بما يقضي به الوازع الأخلاقيّ ، ولا يكترثون بما يحكُم به الضمير الدينيّ . ثمّ إنّ تلك السلطات ما تفتأ تظهر ، بين الفينة والأخرى ، إرادة العبث بالأماكن المقدّسة والمشاهد الروحانيّة التي تخفق لها قلوب المؤمنين جميعًا ، وتملأ نفوسهم بالتقديس والإجلال . فكيف يتحقّق السلام مع مظاهر تنتهك فيها حرمة أبناء الوطن في عاصمة السلام .

لقد استبشر العالم خيرًا ، معشر السادة والسيّدات الأجلاّء ، بما تمّ التوصّل إليه من اتّفاق بين السلطتين الفلسطينيّة والإسرائيليّة ، لتغليب الرغبة في التراضي والحوار على لغة السلاح والدمار ، مصفّقًا لما انتهى إليه الحوار من إقرار يوميّة لتنفيذ الاتّفاق وللدخول الفعليّ في مسلسل السلام . ثمّ إنّ العقلاء وأنصار السلام في العالم قدّروا أنّ الآمال المعقودة على تعميم الأمن وشيوع السلام في هذه المنطقة الغنيّة برموزها الروحانيّة ستكون الرائد والموجّه للنظر إلى مدينة القدس الشريف . ولكنّ العالم أجمع لا يزال يُفاجأ كلّ يوم بما يدلّ على تغليب أسباب الحرب على دواعي السلام في سلوك السلطات الإسرائيليّة . وليس ما يشهده القدس الشريف من أحداث يوميّة مروّعة سوى دليل قاطع وبرهان واضح على ذلك .

أيّها السادة ،

لا شكّ أنّ فكركم السامي لا يملك أن يتجاهل هذا الواقع الذي يحمل جميع المؤمنين من أتباع الديانات التوحيديّة الثلاث على الاشمئزاز . ولا شكّ أنّ حديثكم عن العالم الواحد المشترك وجوبًا والمتعدّد ثقافةً واجتماعًا وسياسةً ضرورةً ، لا يكون حديثًا مستوفيًا لمطلب الشمول ولا مستكملاً لشرط التطبيق إلاّ إذا كان تنبيهًا كافيًا إلى مخاطر ما يحدث في القدس ، وكان دعوةً إلى لزوم العمل على رفع الحيف الواقع بالمواطنين العرب فيها ، مسلمين ومسيحيّين ، ومجاوزته . ثمّ لا شكّ أنّ ما يجمع بينكم من جليل المقصد ونبيل المسعى يحملكم على القول بأنّ السلام إمّا أن يكون سلامًا قارًّا وقائمًا على أسس صلبة أو لا يكون ، وأنّ الأسباب التي كانت مدعاةً إلى الحرب والاقتتال تظلّ كذلك ما لم تتغلّب عليها بالرفع والإقصاء إرادة السلام وسديد النظر . ثمّ لا شكّ أنّ ما تحملونه في قلوبكم ، معشر المؤمنين والمؤمنات ، من عظيم الحبّ وجميل التقديس لمدينة السلام لَحريّ بهما أن يجعلا القدس الشريف يأخذ من جلساتكم ومناقشاتكم نصيبًا تستدعيه أهمّيّته الروحيّة ، ويقتضيه ما ينطق به من علامات ورموز ، ويُمليه ما يلزم له حتّى يكون صدقًا لا ادّعاءً ، فيكون في الوسع الحجّ إلى المدينة الطاهرة في حرّيّة وأمان ، والتزوّد من نفحاتها الروحيّة والارتواء من معين عطائها الدينيّ . ولا يتحقّق ذلك إلاّ في اطمئنان حقيقيّ إلى شيوع السلام في أرجائها .

تلكم ، معشر السادة والسيّدات العلماء الكرام ، نظرات وأفكار يطيب لنا أن نُقدّمها بين يدي نجواكم ، فنُحيّي بها جميعكم ، ونعبّر بها عن مشاطرتنا همّكم وانشغالكم . يحدونا في ذلك إيماننا بسموّ مسعاكم ، ويحرّكنا اقتناعنا المكين بجدّيّة الحوار المسيحيّ–الإسلاميّ ، وقدرته على تحريك الهمم العظيمة وتوجيهها صوب خدمة المُثل الإنسانيّة العليا .

وإنّنا لَنجدّد لكم تقديرنا العميق لجدوى هذا الملتقى العالميّ الذي سيُمكّنكم من تبادل الرأي والمشورة فيما بينكم، ويجعلنا نضع الثقة الكاملة في قدرتكم على تنبيه النفوس النبيلة وتحريك الإرادات الفاعلة نحو طريق الخير والمحبّة والسلام. وأنتم جديرون بإرشادها إلى مكامن الثراء الروحيّ. ذلكم الثرات الذي يتجلّى في الحوار والتعارف والمحبّة بين المؤمنين من أتباع الديانات التوحيديّة الثلاث.

شَكَر الله سَعْيَكم، وسدّد خُطاكم، وكلّل جميل أعمالكم بالتوفيق والنجاح.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

وحُرّر بالقصر الملكيّ بالرباط في يوم الخميس فاتح محرم ١٤١٨ هـ الموافق ٨ ماي ١٩٩٧ م.

المتروبّوليت جورج خضر

رئيس أساقفة جبيل وجبل لبنان

السلام لكم جميعًا ، أنتم الملتئمين هنا باسم الربّ ، الذي هو السلام ، سلامٌ يتجلّى في ما بيننا ككلمة المجد الإلهيّ . وليرقد بسلام جميع الذين قُتلوا من أجل إيمانهم . فقد سقطوا جميعهم ليعبّروا عن تلك المحبّة التي هي رجاؤنا الوحيد ، عندما يُداس الإنسان بالأقدام . فإنّ أشدّ التحدّيات التي تقابل الأديان الموحِّدة المختلفة هي أنّها كانت في تاريخها أخصب تربة لرفض السماحة وللعنف .

إنّي يقلقني الفصل الجذريّ بين " دار الإسلام " و" دار الحرب " . ومن ناحية أخرى يعني التهميش الذي يهدّد المسلم في البلاد ذات التراث المسيحيّ وما قد يتبعه من احتقار ، خطرًا كبيرًا عليه . والخوف الذي يعانيه الجميع هنا وهناك مُذِلّ على حدّ سواء .

علينا أن ننتقل من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ، إلى ذلك الانتصار على الذات ، الذي بدونه لا تقوم الرأفة .

إنّ نوع عيشنا المشترك يمكن نقله إلى الحياة اليوميّة بطريقة شفّافة مخلصة بتطبيق حقوق الإنسان ، وإن كانت هذه قد عُبّر عنها بلغة عَلمانيّة إنسانيّة . وإنّي لا أعترف بكرامة تقع خارج هذه المعطيات . أقف في آخر هذا القرن وليس عندي أيّ تفهّم للتقليص القاتم للحرّيّة الدينيّة . إنّي لا أطيق عدم الأمانة تجاه القدس التي تُفرَّغ من سكّانها المسيحيّين والمسلمين . والحرج في الأمر أنّه يطالَب بالسلام والأمن لشعب معيّن ، دون الالتفات إلى شعب آخر . " وزنان ومعياران " : هذا أضحى قاعدة التصرّف في المجال الدوليّ . من هنا تنبع الحساسيّة المجروحة المشتركة بين المسلمين

والمسيحيّين في الشرق .

إنّ الحوار الذي خُطِّطَ له أوّلاً كحوار مسيحيّ إسلاميّ ، يتحوّل نوعًا ما إلى حوار يعكس أحيانًا التوتّر بين غرب عَلمانيّ يسود وشرق مسيحيّ إسلاميّ خاضع للسيادة . وقد يحدث أنّ مسلمًا عربيًّا يعيش مع مسيحيّين عرب يتوجّه إلى المسيحيّين في الغرب في حوار تفكير دينيّ من النوع المفضَّل ، وقد يكون الغرض منه البحث عن فعّاليّة سياسيّة دينيّة . يفرحني أن أراه يلتقي عند ذاك بتواضع الرهبان . وهكذا فالمسيحيّ الشرقيّ ، وقد أُهمِل إهمالاً مضاعفًا ، يقصر توجّهه على المُلك الآتي . فيُقصَى من التاريخ الذي تمّ القرار فيه أنّه صُنع لغيره .

إنّ أفاضلنا ، مسيحيّين ومسلمين ، وقد شدّدهم كلام المسيح وطبعهم خاتم ولاية عيسى – كما عبّر عن ذلك ابن عربي – سيرثون أرض الودعاء . إنّ الكلام الملفوظ ، ثمرة رحمة الرحمن وحدها ، سينزل على ألسنتنا شهادةً للنار التي تكون قد اشتعلت فينا .

البروفسّور الدكتور طاهر محمود

رئيس اللجنة الوطنيّة للأقلّيات – الهند

في تراث استضافة اللقاءات الدوليّة المختلفة بين أُناس يلتمسون الحقيقة، لم يكن هناك لعقد هذا الحدث الجزيل الأهمّيّة مكان أفضل من هذه المدينة الجميلة فيينّا. فكلّما حاول العالم توحيد جهوده للتشديد على أهمّيّة حقوق الإنسان المشتركة أو للبحث ضمن تراث الأديان عن أسسٍ للتعدّديّة، كانت فيينّا المضيفة التي تحيّي الباحثين الذين تربطهم بعضهم ببعض روح الأخوّة. وكذلك الأمر في هذا المساء وفي الأيّام المقبلة. وإنّنا جلبنا معنا قلوبنا، وقد نتركها هنا عندما يحين وقت العودة الى الوطن.

إنّ العلاقة بين الدين والمجتمع البشريّ كانت دائمًا علاقة متشابكة. ودون أن يعير الدين اهتمامًا لعلوّ وهبوط القوى الخالية من الدين والمعادية له في مختلف الأقطار، يقبل على مهمّته بحزم في أن يكون أداة رقابة فعّالة في المجتمع البشريّ ويؤثّر فيه. وكما أظهر التاريخ المعاصر أنّ اللادينيّة لا تستطيع اتّخاذ مهمّة روحيّة، فالبشريّة ستتقبّل في المستقبل أيضًا من الدين الإلهام والهدى. ولذا فإنه ممّا يتّفق والمتطلّباتِ الراهنة أن يتمّ داخل التقاليد الدينيّة البحث عن أسُسٍ للتعدّد الاجتماعيّ والثقافيّ.

فالصليب والهلال قد طبعا خاتمهما في تاريخ البشريّة منذ قرابة ١٥٠٠ سنة. واليوم، عشيّة إطلالة القرن الحادي والعشرين، تؤلّف المسيحيّة والإسلام في العالم الجماعتين الدينيّتين الأكثر انتشارًا في الدول والقارّات.

فالمسيحيّون والمسلمون يشكّلون معًا الجزء الأكبر من سكّان الأرض اليوم. ومن الصعب أن يتصوّر المرء شيئًا أرفعَ تطلّعًا روحيًّا وأكبرَ أملاً اجتماعيًّا من تكاتف أتباع هذين الدينين الكبيرين على أساس تعاليم إيمانهم

الشريفة ، ليفكّروا معًا في قضيّة " عالم واحد للجميع " .

لم يكن من الممكن أن تتطرّق المسيحيّة ، التي نشأت أكثر من ٦٠٠ سنة قبل ظهور الاسلام ، بنوع خاصّ إلى الإسلام . أمّا الإسلام فمن المنتظر حقًّا أن يأتي بالكلام على المسيحيّة . وقد فعل ذلك . فقد جاء في القرآن الكريم عن النصارى أنصار الإيمان : " ولتجدنّ أقربَهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى " (المائدة ٥: ٨٢) .

وليس من المهمّ كم كان هناك في الزمن الغابر من توافق أو اختلاف بين المسيحيّة والإسلاميّة . والنظريّات عن مسيح ينبئ ببعثة محمّد ، وعن إسلام اتّخذ تعاليمه من المسيحيّة التي بدورها اشتقّت تعاليمها من البوذيّة ، وما شابه ، لا يعيرها اليوم أحدٌ أيّ اهتمام سوى الغابرين . أهمّ من ذلك والأساس الضروريّ للتعاون المسيحيّ الإسلاميّ هو أنّ الإسلام لا يشتم المسيحيّة بل يحرّض المسلمين على أن يعتبروا المسيحيّين أقرب الأصدقاء لهم .

على المسيحيّين والمسلمين اليوم أن يتكاتفوا ليقودوا العالم معًا إلى كنوز هداهم الروحيّ التي يمكنهم بذلها في جميع المسائل التي تجابه العالم اليوم ، بما فيه المسائل التي هي موضوع هذا المؤتمر . لسنا بحاجة إلى المناقشة التهجّميّة . ولا معنى لهدر قوانا لإثبات حقيقة الإيمان الواحد أو أفضليّته على حساب الإيمان الآخر . إنّ ستانلي ج. سَمارتا (Stanley J. Samartha) كتب يومًا : " صحيح أنّ الكنيسة كانت لها وقت الحروب الصليبيّة وفي القرون التالية علاقة بالإسلام ، ولكنّني أشك في أنّ المسيحيّة والإسلام جهدًا جهدًا شديدًا في البلوغ إلى فهم متبادل صحيح . كانا متنافسين تقاتلا بالقلم والسيف ، طلبًا للفتح والانتصار ، لا صديقين يلتمسان

الزمالة والمودّة " [١] .

لقد مضت أيّام الحروب الصليبيّة والجهاد . فليرقدوا في مهملات التاريخ . علينا اليوم أن نلتمس الزمالة والمودّة . وأنا أوافق تمامًا على ما قاله ولفرد ك. سميث (Wilfred C. Smith) : " إنّي أشعر بأنّ علينا بعد [...] إنجابَ رؤية جديدة ، تمكّننا يومًا لا من أن نضمّ الكون فقط ، بل جميع رؤى الكون التي يملكها كلّ واحد منّا " [٢] . حان الأوان بإلحاح لأن نبدأ جدّيًا بالإكباب على هذا العمل .

على المسيحيّة أن تتحرّر من آرائها المسبّقة المتناقلة ، ومن تخوّفاتها حيال الإسلام . فإنّه من غير الإنصاف وممّا يناقض تناقضًا أساسيًّا مفهوم التساوي بين الناس أن يُصرّ أحدٌ على أنّ بُنى قامت في مجتمع معيّن هي لذلك نوعًا ما متفوّقة أو عامّةً أفضل من بُنى نشأت في أيّ مجتمع آخر . فالأصحّ أن يتعلّم المسيحيّون والمسلمون أن يقابلوا تراث الآخرين وثقافتهم وعاداتهم بالاحترام الموافق . فإنّ الصداقة الدينيّة والثقافيّة بين المسيحيّين والمسلمين ، التي يفرضها القرآن ، وإن حظّرها أصحاب السلطة في الماضي ، يجب اليوم أن نعتبرها غاية لنا مشتركة ونوافق عليها .

هناك في تعاليم القرآن بصائر من شأنها أن تتركّز عليها التعدّدية الاجتماعيّة ، التي تحتوي على فكرة " عالم واحد للجميع " . فالكتاب الكريم يعلن أقلّه في موضعين : " كان الناسُ أُمّة فبعث ا لله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه " (البقرة ٢: ٢١٣ ؛ قابل يونس ١٠: ١٩) . ويُقاسم القرآن المسيحيّة نظريّة الخلق ويعلن : " يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا

---

[١] في كتابه *Courage for Dialogue*, 1981 .

[٢] في كتابه *Truth and Dialogue* .

وقبائل لتعارفوا " (الحُجُرات ٤٩: ١٣) . وفي سورة أخرى يؤكّد القرآن مبدأ الوحدة في التعدّد بالكلمات الكريمة التالية : " ومن آياته خَلْقُ السّماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين " (الروم ٣٠: ٢٢) . وإلى جانب هذا المبدإ جاءت إشارة إلى المساواة الاقتصاديّة : " كُلاًّ نُمدُّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظورًا " (الإسراء ١٧: ٢٠) .

يمكنني أن أسرد آية وراء آية من الكتاب الكريم لأعرض على أساس تعاليمه الشريفة ركائز التعدّديّة الاجتماعيّة الاقتصاديّة والثقافيّة وبالوقت نفسه نظريّة الوحدة الإنسانيّة للجنس البشريّ ، وبذلك التطلّع الى " عالم واحد للجميع " .

إنّ القرآن أرسى ركيزة التعدّديّة الدينيّة حين صرّح بوضوح : " لا إكراه في الدين " (البقرة ٢: ٢٥٦) ، وعندما أوعز إلى النبيّ أن يعلن : " لكم دينكم ولي دينِ " (الكافرون ١٠٩: ٦) . وقد بسط النبيّ محمّد في جبل عرفات القواعد القرآنيّة للمساواة بين جميع الناس بقطع النظر عن قناعاتهم الدينيّة المختلفة وبذلك لمشروعيّة التعدّديّة الثقافيّة ، حين قال : " يا معشر الناس ، ليس للعربيّ فضلٌ على الأسود وبالعكس . الناس كلّهم نسل آدم ، وآدم صُنع من طين " (خطبة الوداع في حجّ سنة ٨ هـ / ٦٣٠ بعد المسيح) . هذا إنّما يعني تصديقًا للمبدإ القائل " بعالم واحد للجميع " ولمبدإ التعدّديّة الثقافيّة من وراء حدود الوطن المفرد .

وإنّه من المعروف في الحقل السياسيّ أنّ الدولة العصريّة لا تتضمّن تصوّرات يمكن القول بأنّ الإسلام قد جاء بها من قبلُ على واقعها الصريح ، ولو كان المسلمون في نطاق هذا التيّار المسلّم به عالميًّا قد عرفوا عبر القرون أن يتماشوا معه . والمسلمون يجب عليهم أن لا يعكسوا مجرى الزمن ، ولن يفعلوا ، لكن يجب على الإسلام القبول بمبدإ الاختلاف

الاجتماعيّ والتعدّديّة الثقافيّة على قاعدة وحدة البشريّة الانسانيّة والإخاء . ويجب على المسلمين تطبيق ذلك في الواقع ، كما يجب على المسيحيّين تقبّل ذلك الاعتراف الأساسيّ الذي يقوم به المسلمون ، أولئك المسيحيّين الذين هم على حدّ قول القرآن أقرب الناس مودّة للمسلمين . وإنّي على يقين أنّ عددًا من القواعد المماثلة يمكن العثور عليها في تعليم المسيحيّة ، وعلى المسلمين أن يعرفوها ويتقبّلوها . وإنّ رجائي شديد أنّهم سيفعلون ، فالمسيحيّة والإسلام يقولان كلاهما بأكبر ما يمكن من أوجه السماحة تجاه الاختلافات الدينيّة .

علينا أن نركّز على المطالبة بهذه السماحة لنطوّر بمجموعة قواعد التعدّديّة الاجتماعيّة الثقافيّة ، حتّى تقود هذه إلى نظام عالميّ أفضل وأفعل للسلام . فلنجتهد بقوانا المتضافرة على الأقلّ في تحرير العالم من بعض آلامه . ولقد قيل بحقّ : " إنّ العقائد تفرّق والتصرّف الإنسانيّ يجمع " . ألا ينبغي لنا في رصانتنا أن نعطي الأفضليّة للتصرّف الانسانيّ على عقائدنا الخاصّة ؟ فهذا مطلب يسانده الإيمان الأساسيّ المشترك بين المسيحيّة والإسلام . أليس أنّنا نصلّي بكلمات القرآن : " اهدِنا الصراطَ المستقيم صِراطَ الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين " (الفاتحة ١ : ٦-٧) .

فلنجتمع حول صلاة الأخ الصغير الأسّيزيّ : " يا ربّ اجعلنا أداة للسلام ، فحيث البغض ، دعنا نزرع المحبّة ، وحيث الظلم المغفرة ، وحيث الشكّ الايمان ، وحيث اليأس الرجاء ، وحيث الظلمة النور ، وحيث الحزن الفرح " .

ولنضف إلى هذا : " يا ربّ ، اجعلنا أداة للوحدة . فحيث النزاع ، دعنا نزرع الصداقة ، وحيث الاختلاف ضروريّ ، دعنا نحافظ عليه . وحيث تتنازع العقائد ، دعنا ننشر بذار الإنسانيّة " .

الكردينال فرنسيس أرينز

رئيس المجمع البابويّ للحوار بين الأديان – الفاتيكان

تلا الكلمة سيادة المطران الدكتور ميخائيل فيتزجرالد

أصحاب السيادة ،

سيّداتي ، سادتي ،

أيّها المشتركون والمشتركات في المؤتمر الدوليّ الثاني المسيحيّ الاسلاميّ في فيينّا .

من دواعي سروري الصادق أن أحيّيكم في حفلة الافتتاح هذه وأن أشكر لوزير الشؤون الخارجيّة النمساويّ ولكلّيّة القدّيس جبرائيل للاّهوت هذه البادرة . وإن كنتُ لا أستطيع أن أحضر شخصيًّا ، فإنّي يُفرحني أن أتبادل وإيّاكم بعض الخواطر في موضوع المؤتمر "عالم واحد للجميع" .

إنْ تأمّلنا وضع العالم اليوم ، توجّهت أبصارنا إلى النزاعات الكثيرة التي تهزّ شتّى الأقطار . فهناك منطقة البحيرات الكبيرة في أفريقيا الوسطى ، وهناك المجازر التي تحدث يوميًّا تقريبًا في الجزائر ، وهناك أيضًا الصدام الحربيّ السائد منذ سنين مثلاً في سريلانكا والسودان ، ولنكتفِ بذكر بلدين فقط . مثل هذه الصراعات تسترعي انتباه وسائل الإعلام . ولكن هناك في عالمنا ناحية أخرى : إنّها الجهود الكثيرة المبذولة لتوفير السلام والعون لجميع الناس ، والتي تقوم بها مؤسّسات دوليّة على المستوى الحكوميّ وغير الحكوميّ ، وجماعات خاصّة وشخصيّات مفردة . ومنها مشاريع تعمل في الخفاء وتقوم على قناعات دينيّة ، كما هو الأمر في الكنيسة

الكاثوليكيّة بنشاط الجماعات الرهبانيّة الـتي تقـف قواهـا علـى خدمـة التطـوّر البشريّ والتضامن مع المتألّمين .

كثيرًا ما يُتّهم الدين بأنّه تربة النزاع والفرقـة . والديـن وإن كـان في جوهره لا يحمل بذور الشقاق والعنف والحرب ، فإنّــه معـرَّض دومًـا إلى أن يُسخَّر لمصالح عدائيّة . وبالنظر إلى مثل هـذا التسـخير يجـب الكشـف عن أسباب الخصومة : إنّها يمكن أن تكون اقتصاديّـة أو عنصريّـة أو سياسيّة ، أو أن تنبع من المنافسة والطمع بالسلطة أو حبّ الانتقام . فلهذا كان من واجب المؤمنين ، ولا سيّما رجـال الديـن ، أن يُظهـروا لأصحـابهم في الإيمـان الوجه الصحيح للدين وأن يقنعوهم بأنّ استعمال العنف يناقض الديـن الحـقّ . فقتل الآخرين باسم الله أو باسم الدين لا يطـابق إلاّ صـورة مشـوّهة لمـا يسعى الدين الحقيقيّ إلى البلوغ إليه .

وبالعكس ، حيث يعيش أتباع أديان مختلفة في بلد أو في منطقة معيّنة حياةً متناغمة ، أي لا مجرّد تعايش بل في تعاون إيجابيّ – حينئذٍ يتمكّنون من الإسهام في بناء " عالم واحد للجميـع " . إنّهـم يمكنهـم فعـل الكثـير لدعم القيَم الأخلاقيّة والتطوّر الإنسانيّ في جميـع أشـكاله ولإقامـة عدالـة أوسع في المجتمع ، وبهذا هم يمهّدون السبيل للسلام .

إنّ أساس هذا الجهد المشترك ، وخصوصًـا بـين المسـلمين والمسيحيّين ، هو الإيمان بالله خالق كلّ رجل وكلّ امرأة . البشر جميعًــا مشـتركون في الطبيعة البشريّة ، وجميعهم يملكون الكرامة نفسها ولهم حقّ بالاحـترام نفسـه . ومن وراء ذلك فإنّ في كلّ إنسان توقٌ باطن أو ظـاهر الى الله المتعـالي . الناس كلّهم يلتمسون ، طبقًا لنداء ضميرهـم ، بنوع متماثل ، وجه الله ، كلّ واحد بمفرده وكلّهم مجتمعين الواحد مـع الآخـر . ومـن الواجـب احـترام هذا الالتماس وإقرار الحقّ بالحرّيّة الدينيّة ، بحيث يتمكّن النـاس مـن دون قيد أو إكراه أن يساهموا في بناء مجتمع يوفّر الخير للجميع .

اسمحوا لي في ختام التحيّة هذه أن أسرد كلمات من البابا يوحنا بولس الثاني ، التي وجّهها قبل زمن قصير إلى جماعة المسلمين في سراييفو : " الله واحد ، وهو بعدله يريد منّا أن نحيا طبقًا لإرادته المقدّسة وأن نشعر أنّنا أخوة بعضنا لبعض وأن نعاهد النفس على السعي إلى تأمين السلام في العلاقات البشريّة . فإنّ جميع الكائنات البشريّة قد وُضعت في هذه الأرض لكي تسلك طريق الحجّاج ، كلّ واحد انطلاقًا من وضعه الخاصّ ومن الثقافة التي ينتمي إليها " [١] .

لتحلّ بركة الله على محادثاتكم وتشاوركم ، لكي تنير وتشجّع جميع الذين يعون واجبهم في السير على هذا الطريق المشترك .

---

١) وردت في " الأوسّرفتوره رومانو " *(L'Osservatore Romano)* ، النشرة الأسبوعيّة الألمانيّة ، ٢٥ نيسان ١٩٩٧ ، ص ١٢ .

الكردينال الدكتور فرانتس كونيغ

رئيس أساقفة فيينّا السّابق

يسرّني ويشرّفني، بصفتي عضوًا في مجمع كرادلة الكنيسة الكاثوليكيّة ورئيس أساقفة فيينّا السابق، أن أحيّي ممثّلي الإيمان الإسلاميّ والمسيحيّ القادمين من نواحي العالم كلّه. ويسرّني أن تكون هذه البادرة قد صدرت عن وزير الخارجيّة النمساويّ.

إنّ الغرض من المؤتمر هو أن يتّضح، على أساس القيَم الإنسانيّة والدينيّة المشتركة، أنّ الجماعات الدينيّة الممثّلة هنا، عليها مهمّة مشتركة في العالم المندفع الى الوحدة في خدمة السلام والتفاهم بين الشعوب. إنّا لا نستطيع أن ننكر الصعوبات والعداوات التي سرَت في القرون الماضية، ولكنّنا نريد اليوم باحترام متبادل أن نُقبل بعضُنا إلى بعض، على اختلاف أدياننا وثقافاتنا، لكي نعبّر علنًا عن خدمتنا المشتركة ومهمّتنا المشتركة، لا بالكلام فقط، بل بالفعل أيضًا. وإنّنا وإن كنّا لا نستطيع تغيير ما حدث في التاريخ، إلاّ أننا نستطيع أن نتعلّم من أحداث التاريخ.

إنّ الوضع في أجزاء مختلفة من العالم، ومنها هنا في أوروبا، تبيّن لنا أنّ كلّ تسخير للدين لأغراض سياسيّة ووطنيّة، والتمسّك بالوجاهة لصالح الدين يمكن أن يقودا إلى تسميم الرأي العامّ وإلى خلافات عدائيّة قد تفضي إلى نزاعات حربيّة.

في عالم تجتاحه العولمة في كثير من قطاعاته، إنّها من التحدّيات الجديدة التي تجابه الدينَين، بل جميع الأديان في العالم، أن نعمل الفكر في الصعوبات المشتركة وأن نتعلّم صيغة الشركة في العيش معًا، لنخدم السلام

بين الشعوب والثقافات . فإنّه حيث الأمر قضيّة الصيغة الفرديّة للدين ، هناك لا تقوم أيّ صعوبة . الصعوبات تنشأ حيث تلتقي جماعات دينيّة وأنظمة دينيّة وتُضطرّ إلى أن تبني علاقة بعضها ببعض . فالرأي العامّ والمؤسّسات الإعلاميّة لها في هذا المضمار دور كبير . فالأخبار التي تكشف عن نزاعات وتوتّرات ومشادّات ، مثلاً بين أكثريّة دينيّة وأقلّيّة دينيّة ، لها في وسائل الإعلام أهميّة أكبر من أخبار العمل المشترك في خدمة السلام . لذا يجب أن نفكّر كيف ينبغي للمسلمين والمسيحيّين كجماعات دينيّة مختلفة أن يقدّموا صورة عن أنفسهم فيعملوا التفكير معًا لاستنباط الحلول للنزاعات السياسيّة والثقافيّة ولتنفيذها . وليس المهمّ إلقاء الخطب الجميلة ، بل المهمّ إيجاد أشكال للتعاون ضمن لجان مشتركة . وفي هذه المرحلة تعود إلى الأجيال الفتيّة أهمّيّة حاسمة .

هنا في النمسا ، في مدينة غراتس ، ستجتمع في آخر حزيران كنائس أوروبّا المسيحيّة المتفرّقة ، لكي تبحث معًا في موضوع المصالحة . فقد يكون ذلك دافعًا لمؤتمر فييناّ هذا لأن يتعرّض للسؤال هل يمكن التفكير في وضع عمل يشير إلى المصالحة .

عسى الله الواحد الحيّ ، الخالق الرحيم القدير ، خالق السماء والأرض ، أن يساندنا على مثال إبراهيم ، حتّى نقوم بجهد نصوح . فنعمل معًا " على حماية وتعزيز العدالة الاجتماعيّة والقيَم الأخلاقيّة والسلام والحرّيّة من أجل جميع الناس " [١] .

---

[١] المجمع الفاتيكانيّ الثاني : بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، ٣ .

الجلسات العامّة

التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة
وعلاقتها بالتعدّدية الاجتماعيّة السياسيّة

كريستيان ترولّ (Christian Troll)

" من الفصول المؤلمة التي لا يسع أبناءَ الكنيسة إلاّ أن يعودوا إليها بروح الندامة ، أنّهم قبلوا – خاصّة في بعض العصور – باللجوء إلى عدم التسامح بل إلى العنف ، حتّى في خدمة الحقيقة .

صحيحٌ أنّنا لا نقدر ، إذا شئنا أن نطلق حكمًا تاريخيًّا صائبًا ، أن نتجاهل تأثير معطيات العصر الثقافيّة وأن نُعفي أنفسنا من التعمّق في دراسة تلك المعطيات التي جعلت كثيرين يعتقدون ، عن نيّةٍ سليمة ، أنّ الشهادة الصادقة للحقيقة تقتضي إكراهَ الآخرين على الصمت أو تهميشَ رأيهم ... بيدَ أنّ اعتبار الظروف المخفّفة لا يُعفي الكنيسة من واجب إبداء الأسف العميق لِما اعترى مسلك العديد من أبنائها من معايب ، شوّهت وجهها ، ومنعته من أن يعكس مليًّا وجه ربّها المصلوب ، الشاهدِ الذي لا يُضاهى للحبّ الصبور والوداعة المتّضعة . من هذه المواقف الأليمة التي شهدها الماضي نستخلص للمستقبل درسًا من شأنه أن يدفع كلّ مسيحيّ لأن يتمسّك بالمبدإ الأسمى الذي أكّده المجمع ، وهو أنّ " الحقيقة لا تفرض نفسها إلاّ بقوّتها الذاتيّة التي تَلِجُ الذهن بلطف وقوّة معًا " [١] .

" ... إنّ التوجيهات المجمعيّة ... الداعية إلى حوار منفتح قائم على الاحترام والمودّة ، مع ما يقتضيه من الفطنة والشهادة الجريئة للحقيقة ،

---

[١] المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، بيان في الحرّيّة الدينيّة ، الفقرة ١ .

تبقى قائمة وتحثّنا على التزام أكمل " [٢] (يوحنّا بولس الثّاني ، إطلالة الألف الثّالث ٣٥-٣٦) .

١- ملاحظات تمهيديّة

١-١ نظرة شاملة على القرائن

إنّ المؤتمر الأوّل المنعقد في فيينّا (نيسان/أبريل ١٩٩٣) [٣] نظر في مسؤوليّة المسيحيّين والمسلمين عن مستقبل البشريّة وأدخل في اعتباره العوامل المؤدّية إلى الوحدة ، والعوامل المؤدّية إلى الاختلاف . كما أكّد المؤتمر في بيانه الختاميّ [٤] ، أنّ المسيحيّين والمسلمين ، باعتبارهم يمثّلون دينَين رئيسيَّين منتشرَين على نطاق عالميّ ، فَهُم متّحدون في الإيمان با لله الواحد ، خالق الناس كافّةً وديّانهم ، وكذلك في القِيَم الأخلاقيّة الأساسيّة التي توجّه حياتهم نحو ا لله ، وفي المهمّة الرامية إلى تعزيز التعايش والوئام بين جميع الخلائق والسعي إلى إحلال سلام عادل للجميع .

بيدَ أنّ المؤتمر كان أيضًا يَعي وعيًا تامًّا التوتّرات الاجتماعيّة السياسيّة التي تنتاب البشريّة على الصعيدَين الإقليميّ والعالميّ ، ويدرك أنّ كِلا الطرفَين المسيحيّ والإسلاميّ متورّط فيها .

---

[٢] البابا يوحنّا بولس الثاني : رسالة رسوليّة بمناسبة " إطلالة الألف الثالث " ، رقم ٣٥ و ٣٦ .

[٣] نشرت أعمال المؤتمر في الكتاب التالي : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري : " سلامٌ للبشر – المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسُسه ومشاكله وأبعاده المقبلة " ، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ١٩٩٧ ، طبعة ثانية ١٩٩٩ .

[٤] راجع آخر الكتاب المذكور في الحاشية ٣ ، ص ٣٥٥-٣٥٦ . النصّ المسرود هنا ص ٣٠٥ .

وتساءل المؤتمر °: أليست الأساليب الخاصّة التي تنهجها الأمّة الإسلاميّة من جهة، والمسكونة المسيحيّة من جهة أخرى، في التأكيدات المتضاربة والمتنافية، مِن أنّ كلّ طرف يمتلك الحقيقة دون سواه، وفي تنافسهما على إعلان هذه التأكيدات وترجمتها إلى الواقع العمليّ، أليست هذه الأساليب تؤدّي – على الأقلّ أحيانًا – إلى تفاقم المنافسات والتوتّرات والخلافات؟ وعليه، فإنّ هذا المؤتمر يقترح أن يركّز البحث في مسألة "كيف وبأيّة شروط يمكن الأمّةَ الإسلاميّة والمسكونةَ المسيحيّة، مع وفائهما للتأكيد بامتلاك الحقيقة في شؤون الإيمان، أن تعملا معًا لتعزيز الوئام والسلام والتعايش في المجتمعات التعدّديّة وأن تتعاونا لتوطيد علاقات عادلة وسلميّة، تضامنًا منهما مع جميع بني البشر، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين؟"

في اليوم الأوّل يركّز المؤتمر بحثه في النواحي اللاهوتيّة لهذه المسألة: هل في استطاعة أتباع الدينَين الإسلاميّ والمسيحيّ، مع ما يؤكّده كلّ طرف من أنّه يمتلك الحقيقة الشاملة وحده، أن يفهموا دينهم ويمارسوه على شكل يُتيح لهم، لا فقط أن يقبلوا التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة على مضض أو على نحو سلبيّ، بل أن يتناشدوا إيجابيًّا ليعترف كلّ طرف بالآخر كآخر ويساهموا في إحلال المساواة الاجتماعيّة. وبتعبير آخر: أن يعترفوا – استنادًا إلى الرؤية الدينيّة لكلّ طرف – بأنّ الدين ذاته يُلزمهم بالعمل كشركاء لتحقيق الرفاهة للجميع. وعلاوة على ذلك: هل في استطاعة الدين المسيحيّ والدين الإسلاميّ وتعاليمهما الخلقيّة أن يحدّدا معًا سلّمًا مشتركًا للقيَم وللقناعات المعنويّة مع مبرّراتها، بحيث يمكن اعتبارها أساسيّة لعمل المجتمعات الديموقراطيّة التعدّديّة وللتعايش التعدّديّ على مستوى العالم كلّه؟

° راجع الوثيقة الإعداديّة، في هذا الكتاب ص ٤٩٥-٤٩٦.

١–٢ مجال هذا البحث ومنهجه

إنّ هذا البحث يتناول الأبعاد اللاهوتيّة للموضوع ، في نطاق الخطط العامّة للمؤتمر الذي خصّص اليومَ الأوّل لدراسة الأبعاد اللاهوتيّة ، واليومَ الثاني للأبعاد القانونيّة والسياسيّة ، واليومَ الثالث للأبعاد الثقافيّة .

يتناول البحث الموضوع على الصعيد التعليميّ ويتوخّى المساهمة ، من هذا القبيل ، في النقاشات اللاحقة ، التي ستنظر في الاحتمالات والمصاعب والفرص والمآزق التي تعترض سبيل المسيحيّين والمسلمين الذين يعيشون ويعملون معًا في مجتمعات تعدّديّة ، على ضوء ظروفهم العمليّة الخاصّة .

يتعمّد البحث الالتزام بالتعاليم الرسميّة للكنيسة الكاثوليكيّة (أي بما يُطلَق عليه اسم السلطة الكنسيّة) وبما يماثلها من تصريحات صادرة عن الكنيسة الأرثوذكسيّة وكنائس الإصلاح البروتستانتيّ ، المتجمّعة في المجلس العالميّ للكنائس . إنّ هذه التصريحات جاءت حصيلةً للخبرة التي عاشتها الكنائس في مناطق شتّى من العالم ، لكنّها لا تُعطينا أجوبة مُعيّنة عن الأسئلة ذات الطابع المحلّيّ . فغايتها بالأحرى هي أن تقود التفكير وتساعد المؤمنين على تحديد مواقفهم عندما يفكّرون في الردّ على ما يعترضهم من تحدّيات في ظروف معيّنة .

١–٣ إيضاح الألفاظ الرئيسيّة

(١) المسيحيّة – الكنائس – الكنيسة الكاثوليكيّة

عندما أبحث ، من وجهة النظر المسيحيّة في "أسُس التعدّديّة الاجتماعيّة الثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام" ، فإنّي أعي أنّي مقيّد بانتمائي إلى الكنيسة الكاثوليكيّة . وبالتالي فإنّي أرحّب شاكرًا بكلّ إضافة أو رأي تكميليّ أو تعديل محتمَل لما سأقوله ، مستنِدٍ إلى التقاليد المسيحيّة الأخرى .

وعندما استعمل لفظة الكنيسة ، إلى جانب لفظة المسيحيّة ، فإنّي

أقصد بها الجماعة العامّة للذين يؤمنون بالمسيح ، حتّى حين أتحدّث عن كنيسة المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، أي الكنيسة الكاثوليكيّة بقيادة أسقف رومة ، خليفة القدّيس بطرس [٦] .

ولنا أن نقول واثقين – كما سيتبيّن بصورة متواترة من استشهادنا بالوثائق المختصّة – إنّ الكنائس البروتستانتيّة والأرثوذكسيّة ، التي تؤلّف اتّحاد الكنائس المعروف باسم المجلس العالميّ للكنائس المتّخِذ جنيف مقرًّا له ، هي على اتّفاق واسع مع الكنيسة الكاثوليكيّة بشأن التعاليم المسيحيّة التي سنناقشها هنا ، وإن اختلفت طبعًا من حين إلى آخر حول بعض التفاصيل والدقائق في التعبير .

وأعطَينا الأسبقيّة ، في هذا البحث ، للتعليم الرسميّ للكنيسة الكاثوليكيّة المعبَّر عنه في تعاليم المجامع المسكونيّة ، ومجامع الأساقفة ، والبيانات والرسائل البابويّة العامّة ، والوثائق والقرارات الصادرة عن المؤتمرات الأسقفيّة الإقليميّة أو عن الأساقفة المنفردين ، لأنّ مجموعة هذه الوثائق تشكّل التعليم الرسميّ للكنيسة الكاثوليكيّة وهي قياسيّة للمؤمنين الكاثوليك [٧] .

---

[٦] إني أوافق أندراوس بشْته على رأيه بأنّ مثل هذا التعبير مشروع ، " إذ إنّ الأمر في نطاق تعدّديّة الكنائس المسيحيّة (تلك التعدّديّة التي لم يتمّ ضبطها قانونيًّا وقد يمتنع ضبطها بهذا الشكل) يتعلّق بسرّ الكنيسة في المسيح ، ذلك السرّ الذي ليس من صنع البشر ، بل حصل بتدبير من الله ، ذلك السرّ الذي ورد عنه في الرسالة إلى أفسس (٣: ٨–١١) ، أنّه مكتوم منذ الدهور في الله الخالق كلّ شيء ، وتحقّق في المسيح ويتجلّى الآن بواسطة الكنيسة .

راجع ص ٥٢ ، حاشية ٢ من مقالة المؤلّف : كنيسة التلاقي

" Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vaticanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen ", in ; R. Schwager (ed.), *Christus allein ? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Quaestiones disputatae 160). Freiburg 1996, 50-82.

[٧] راجع المقالة " Lehramt " ، في :

K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herder-Bücherei

ومن المرجّح أن تفضي بنا هذه المناقشات إلى الاطّلاع على مواقف وآراء مسيحيّة أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، عِلمًا أنّ بعضها قد يختلف اختلافًا كبيرًا عن التعليم الوارد في هذا البحث. لكن يبدو أنّه من العسير على أيٍّ من ممثّلي هذه الاتّجاهات أن يدّعي أنّه يتحدّث باسم عدد مماثل من المسيحيّين على النطاق العالميّ.

(٢) التأكيد الدينيّ للكنيسة بأنّها تمتلك الحقيقة

عندما نصف اليوم أمرًا بأنّه حقيقيّ، فنحن نعني أنّه مطابق للواقع. فالشيء يُنعَت بأنّه حقيقيّ إذا تبيّن أنّه واقعيّ، واضح للعيان، بديهيّ للعقل (راجع أصل اللفظة اليونانيّة ἀ-ληθής، وهي تعني الشيءَ غيرَ المخفيّ، المكشوف). إنّ المفهوم اليونانيّ الذهنيّ الدقيق للحقيقة لا يزال ينطبق عمومًا على التفكير المعاصر. بيد أنّنا في هذا البحث سنتكلّم على الحقيقة بمفهومها الكتابيّ (البِبْلِيّ) المبنيّ على الاختبار الدينيّ للقاء الإنسان مع الله: الله الحيّ، الحقيقيّ، الأمين، الجدير بالثقة، الذي يسمع صراخ شعبه ويخلّصه (خروج ٣٤: ٦؛ يوحنّا ١: ١٤).

في أسفار العهد الجديد، نجد كلمة "الحقيقة" بمعنى مُميّز، لا سيّما في رسائل بولس ورسائل سواه وبمعنى قويّ جدًّا في كتابات يوحنّا. فالمؤمنون اليهود كانوا على يقين تامّ من أنّهم يمتلكون التعبير الصريح عن الحقيقة في شريعتهم التي كانوا يجدون فيها إرادة الله مدوّنة بكاملها. وكانوا يعبّرون عن ذلك بقولهم "حقيقة الشريعة". غير أنّ رسائل بولس الواردة في العهد الجديد استبدلت هذا التعبير بآخر فقالت "حقيقة الإنجيل" (غلاطية ٢: ٥ و١٤) أو أيضًا "كلمة الحقّ" (كولسّي ١: ٥ وأفسس ١: ١٣).

108/109). Freiburg 1964, 220-222.

فالحقيقة بالنسبة إلى بولس هي كلمة الله التي يبشّر بها . وإذا كان الإيمان هو القبول الطوعيّ بحقيقة الإنجيل ، فانّ محبّة الحقيقة مطلوبة هي أيضًا . وهكذا أصبح " الوصول إلى معرفة الحقيقة " تعبيرًا نمطيًّا متواترًا في العهد الجديد للدلالة على قبول الإنجيل واعتناق الدين المسيحيّ . وما المؤمنون إلاّ الذين يعرفون الحقّ (١ تيموثاوس ٤ : ٣) . فقبولُ كلمة الحقّ بقلبٍ سليم ونهج حياة مطابقة لمقتضيات هذه الكلمة ، يجدّد المؤمنين ، بل يجعلهم يولدون لحياة جديدة (يوحنّا ١ : ١٨) . أخيرًا ، في الرسائل الرعويّة ، أمست الحقيقة تعني العقيدة الصحيحة وأصبح مفهوم الكنيسة أنّها " عمود الحقّ وركنه " (١ تيموثاوس ٣ : ١٥) .

ولهذه النصوص صلة وثيقة تربط الحقيقة بيسوع المسيح . فالرسول لا يبشّر بعقيدة نظريّة بل بشخص يسوع المسيح نفسه . ويسوع المسيح الذي صُلب وقام هو الحقيقة ، وهو " السرّ " الذي يكرز به الإنجيل والذي اؤتُمنت الكنيسة على حراسته . " والحقيقة هي في يسوع " (أفسس ٤ : ٢١) .

أمّا في كتابات يوحنّا ، فمفهوم الوحي أو الكشف هو محوريّ في أهمّيّته ، وكذلك مفهوم الحقيقة ἀλήθεια الذي يرافقه ، والقدرة الداخليّة ἐξουσία الخاصّة به . فالإنجيل بحسب يوحنّا يعلن يسوعَ باعتباره الحقيقة (١٤ : ٦) لأنّه الكلمة الذي صار " بشرًا " . ومن ثَمّ فهو يكشف لنا الآب (١ : ١٨) ويشرح يسوع معنى تأكيده أنّه الحقّ بإضافته لقبَين آخرَين : " أنا الطريق . أنا الحقّ . أنا الحياة " . هو الطريق إلى الآب لأنّه هو الحقّ . وهو ينقل إلينا كلمة الله ويكشف لنا عن الآب وينقل الحياة الإلهيّة (١ : ٤ الخ ؛ ١ يوحنّا ٥ : ١١ وما يتبع) . وبالتالي ، فوصف المسيح بأنه الحقّ يكشف شيئًا عن المسيح ، عن كونه شخصًا إلهيًّا . فهو الحقّ لأنّه الكلمة λόγος ، كلمة الآب ، الابن الوحيد . والفرق بين الوحي في الإنجيل بحسب يوحنّا والوحي في العهد القديم هو ذو مغزى عميق : " الشريعة

أُعطيَت على يد موسى . أمّا النعمة والحقّ فأتيا على يد يسوع المسيح " (يوحنّا ١: ١٧) ، لأنّ الوحي اكتمل وانتهى معه وفيه .

إنّ يسوع أنبأ تلاميذه بمجيء المعزّي ، روح الحقّ (١٤: ١٧) الذي تقوم مهمّته الرئيسيّة على الشهادة للمسيح (١٦: ١٣) وإرشاد الرسل . ولّما كان دور المعزّي هو أن يحمل الناس على فهم حقيقة المسيح بالإيمان ، فقد سُمّي الروحُ القدس أيضًا " روحَ الحقّ " (١ يوحنّا ٥: ٦) . فهو الذي " يشهد " في الكنيسة ومن ثَمّ يمنح المسيحيّين الإيمان .

وبالتالي فإنّ المفهوم المسيحيّ للحقيقة ، بحسب شهادة العهد الجديد ، ليس المجال اللامتناهي للواقع الذي لا بدّ لنا من الإحاطة به بقوانا الذهنيّة ، إنّما الحقيقة هي الكشف عن الآب بيسوع المسيح ، كلمة الله ، تلك الحقيقة التي يعلّمنا إيّاها الروح القدس ، والتي اؤتمنت الكنيسة على حمايتها ولا تزال تشهد لها ، لكنّها ليست " ملاّكةً " لها ، ناهيكَ عن أن تحتكرها . الحقيقة نتلقّاها بالإيمان .

وكما أنّ الحقيقة – التي هي يسوع المسيح – أُرسلت من لدُن الآب ، كذلك المؤمنون ، المتّحدون في الكنيسة ، مُرسَلون ليعلنوها ، ليكرزوا بها κηρύσσειν (متّى ٢٤: ١٤) . وبتعبير آخر ، إنّهم مدعوّون لأن يصبحوا شهودًا ورسلاً . وما جُعِل الرسُل شهودًا ليسوع المسيح ولحياته ولموته ولقيامته ، إلاّ لينقلوا البشرى إلى العالم بأسره (أعمال ١: ٨) . وبسبب " شهادتهم ليسوع " اضطُهدوا (أعمال ٢٢: ٢٠) . وما الاستشهاد μαρτυρία إلاّ الشهادة للإيمان المكرّسة ببذل الدم .

إنّ مهمّة الرسل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا برسالة المسيح : " كما أرسلني الآب ، كذلك أنا أرسلكم " (يوحنّا ٢٠ :٢١) . وسينطلق الرسل ليعلنوا البشرى (مرقس ١٦: ١٥) ويتلمذوا جميع الأمم (متّى ٢٨: ١٩) ويكونوا شهودًا له في كلّ مكان (أعمال ١: ٨) .

وهكذا ستبلغ رسالة الابن جميعَ الناس على نحو فعّال بفضل مهمّة رسله وكنيسته ، لأنّ وراء المهمّة الشخصيّة للرسل نجد الدعوة التبشيريّة للكنيسة جمعاء ، وهذه بدورها مرتبطة برسالة الابن عن طريق قدرة الروح القدس .

والعهد الجديد يبرّر تأكيد الكنيسة أنّها تمتلك الحقيقة ، بإدراكها أنّ يسوع المسيح هو الذي أرسلها وكلّفها وخوّلها السلطة . والكنيسة تعلم أنّها هي العلامة الفعّالة وهي الوسيلة وهي الوسيطة لتبليغ رسالة الحقيقة التي تفضي إلى واقع خلاصيّ كان حتّى الآن خفيًّا . وليست هذه الحقيقة بمثابة برج فلكيّ من النجوم الثابتة التي لا تتحرّك ، بل على النقيض من ذلك ، إنّها كحدث يؤذن باجتياح الحلبة العامّة بحيث يعترف به الناس على أشمل نطاق ممكن .

وهنا لا بدّ من التساؤل : هل تستطيع الكنيسة ، التي تعتقد أنّها مرسَلة كعلامة ووسيلة لتبليغ هذه الحقيقة الموحاة ، هل تستطيع – في المجتمعات التعدّديّة التي تتنافس فيها الادّعاءات بامتلاك الحقيقة – أن تؤكّد مخلِصةً أنّها منفتحة على سائر الفئات والأفراد ، بل أنها بحاجة إليهم ، على الرغم من ادّعائهم ، هم أيضًا ، بأنّهم يشهدون لحقيقة يعتبرونها شاملة ونهائيّة ؟

(٣) التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة

إنّ بحثنا يضع الادّعاءات بامتلاك الحقيقة إزاء " شرعيّة التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة ". وتشير لفظة " تعدّديّة " عمومًا إلى وضع ينطوي على عدد متنوّع من النظم الفكريّة ، والرؤى الكونيّة ، والتفسيرات للواقع ، التي يتعايش بعضها مع بعض ، دون أن تفوز أيّة جهة منها بالسيادة على الجهات الأخرى .

من مميّزات المجتمع الحديث طبيعتُه التعدّديّة . "ليس في عالمنا اليوم من مجتمع متجانس ، سواء أكان تقليديًّا أم متقدّمًا في الميادين التكنولوجيّة ، وبطبيعة الحال ، ليس من مجتمع موحَّد يشمل العالم . بل نجد في جميع ربوع العالم فئات اجتماعيّة مكوَّنة من أشخاص ينتمون إلى شتّى المشارب من حيث اللغة والثقافة والأصل العرقيّ والطبقة الاجتماعيّة الاقتصاديّة والجنس والدين" [٨] .

وفي الاستعمال السياسيّ الغربيّ ، تشير لفظة تعدّديّة إلى قبول الأفراد والمؤسّسات العامّة بآراء سياسيّة متضاربة ، تعزّزها هيئات منظّمة تنظيمًا طوعيًّا ، وفئات تدافع عن مصالح معيّنة ، وأحزاب سياسيّة ، كما تشير إلى السماح بتعاقب حكومات أو أنظمة حُكم اختياريّة في مراكز السلطة عن طريق الانتخاب [٩] . ولئن كان هذا المفهوم للتعدّديّة السياسيّة يميّز ، بالدرجة الأولى ، المجتمعات المتقدّمة صناعيًّا في أوروبا وأميركا الشماليّة ، التي انطبعت – سياسيًّا وفكريًّا – بطابع الاستنارة والثورة المدنيّة ، إلاّ أنّنا نجد أيضًا على غِرارها ، بصورة متزايدة ، أنظمة تعدّديّة في المجتمعات التي كانت حتّى الآن تتقيّد بالتقاليد القديمة ، بيد أنّها أخذت تتطوّر تطوّرًا اجتماعيًّا سريعًا ، بحكم الأثر الذي تتركه فيها البنى وأنماط الحياة الاجتماعيّة الاقتصاديّة العالميّة الحديثة [١٠] .

---

٨ مجمع الكنائس العالميّ:
Issues in Christian-Muslim Relations. Ecumemical Considerations, Geneva, 1992, 9.

٩ راجع P. J. Vatikiotis, *Islam and State*, London 1987, 89 .

١٠ يؤكّد شفان (A. Schwan) أنّ الجماعات المختلفة العديدة في المجتمعات السياسيّة التعدّديّة تسعى وراء أهدافها بطريقة مستقلّة ، ولكن في نطاق مبدإ تعادل الحقوق بين الأفراد

في ما يلي نتساءل كيف أنّ الكنيسة ، مع تأكيدها امتلاكَ الحقيقة الشاملة الكاملة النهائيّة ، وعلى الرغم من تاريخها الطويل من التحالف المتعدّد الأشكال مع البنى السياسيّة غير الديمقراطيّة ، تعتزم أن تتعامل مع التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة بالمعنى الذي عرضناه . وعليه ، سينطوي بحثنا على ثلاث مراحل رئيسيّة :

١) سنتساءل كيف تنظر الكنيسة إلى التعايش في المجتمع التعدّديّ على الصعيد القانونيّ . وبتعبير آخر ، سنبحث في كيف تستطيع الكنيسة أن تقبل بالتعايش مع القوى التي تأخذ ، بشأن الحياة البشريّة والاجتماعيّة ، بأفكار وتروّج لأفكار تناقض ما تعتقد الكنيسة بأنّه الحقيقة .

٢) على الصعيد الأخلاقيّ الدينيّ ، كيف تعتزم الكنيسة ، في المجتمع التعدّديّ ليومنا هذا ، أن تتعامل مع الديانات الأخرى ، لا سيّما الإسلام ، الذي يقف موقفًا يختلف جوهريًا عن موقف الكنيسة من الحقيقة الدينيّة والمسلكيّة والذي يقترح رؤية خاصّة به للحياة الفرديّة والجماعيّة ، ويعتبر هذه الرؤية حقيقةً أكيدة نهائيّة أوحى بها الله ؟

٣) وأخيرًا ، هل هنالك أفق مشترك وهدف مستقبليّ تعترف به

والجماعات ، مما يؤدّي بسهولة إلى خلافات بينها قد تتعلّق أيضًا بالمبادئ الأساسيّة والعقائديّة . وتمسّ الوجدان المثاليّ السائد والتوجّه الرئيسيّ في المجتمع . راجع المقالة :
" Pluralismus ", in : *Staatslexikon*, Hg. Görres-Gesellschaft, 4. Freiburg, 1988, 427.
ولذلك فالمؤلّف يرى أنّ مثل هذه المجتمعات لا تدوم إلاّ بشرطين : أوّلاً أن تكون ديموقراطيّات تعدّديّة مرتكزة على قيمة الحقّ العامّ الذي يشكّل فيها عبارة عن الاتّفاق على مبادئ البنى الأساسيّة . وثانيًا بأن تقوم بوجه الخصوم الذين يواجهون الديمقراطيّة التعدّديّة بالعداء العلنيّ ، وبوجه القوى التي ليست مستعدّة أن تمارس على الأقلّ السماحة تجاه الآخرين ، بأن تقوم بوجههم وتعزلهم أو تدافع عن نفسها ضدّهم (راجع ص ٤٢٧-٤٢٨) .

جميع الأديان الأصيلة اعترافًا ما ، في إيمانها ، أفق تشعر جميع الأديان – مهما كان بينها من اختلاف – أنّها مدعوّة إلى أن تسير معًا لبلوغه ، كلٌّ على أساس رؤيته الخاصّة ، لا سيّما بعدما اتّسعت أبعاد هذه الرؤية ، بفضل الاتّصالات واللقاءات العالميّة والخدمة المقرونة بالصلاة والسعي إلى ما من شأنه أن يقرّب البشريّة من الوحدة والكمال ؟

٢– تصريح الكنيسة بشأن حقّ الأشخاص والجماعات في الحرّيّة الاجتماعيّة والمدنيّة في الشؤون الدينيّة

٢–١ تعليم الكنيسة بشأن الحرّيّة الدينيّة وفصل الدين عن الدولة ، من الوجهة التاريخيّة

إنّ أهمّ النقاط في تعليم الكنيسة بشأن الحرّيّة الدينيّة والفصل بين الدولة والكنيسة ، وردَت في وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، لا سيّما البيان في الحرّيّة الدينيّة (" الكرامة الإنسانيّة ") والدستور الراعويّ وفي الكنيسة وعالم اليوم (" فرح ورجاء ") [١١] . وهذه النصوص المجمعيّة تشكّل خطوة هامّة في تفتّح التعليم الرسميّ للكنيسة الكاثوليكيّة [١٢] .

وفي هذه النصوص المجمعيّة أحرزت الكنيسة تقدّمًا وفتحت مجالاً جديدًا أمام حرّيّة الشخص البشريّ وحقوقه ، وواجبات الدولة وحقوقها

---

[١١] لاسيّما ١٢ ؛ ١٦–١٧ ؛ ٢٧–٢٨ ؛ ٣٦ ؛ ٤٠–٤٢ ؛ ٧٥–٧٦ .

[١٢] إنّ الكنائس المنضمّة إلى مجلس الكنائس العالميّ لها في هذه القضيّة أصلاً المواقف عينها التي تقول بها الكنيسة الكاثوليكيّة . قابل :

E.Vetvik, " Religion and State from a Western Christian Perspective ", in : J. S. Nielsen (ed.), *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World* (SCIS Studies on Islam and Christianity). London 1992, 14.

في الشؤون الدينيّة ، والعلاقة القائمة بين النظام القانونيّ والنظام الخلقيّ . والواقع أنّها تخلّت عن مواقفها السابقة في التعليم ، بدون أن تتخلّى عن تأكيد حقيقة الدين الكاثوليكيّ . وقبل كلّ شيء ، تمّ التوفيق بين تأكيد امتلاك الحقيقة من جهة ، والحرّيّة الفرديّة من جهة أخرى ، على أساس تأكيد حقّ الشخص البشريّ في الحرّيّة . فالكنيسة تريد ، ليس فقط أن تساهم في التعايش والوئام ، في جوّ من الحرّيّة والأسُس المشتركة ، مع أناس ينتمون إلى أديان مختلفة ويعيشون معًا ، بل أيضًا أن تساهم في إيجاد الشروط الاجتماعيّة السياسيّة لفعل الخضوع لله في الإيمان ، بحيث يكون هذا الخضوع شخصيًّا ، أصيلاً ، مُعتَقًا من كلّ نوع من أنواع الإكراه أيًّا كان .

أمّا الموقف الكاثوليكيّ التقليديّ من التسامح المدنيّ فكان يتميّز بالرفض المستمرّ للتسامح المدنيّ ، كمبدإ قانونيّ [١٣] . وحيثما مارست الكنيسة التسامح الكنسيّ في الماضي ، مهما كان المدى ، فقد أقدمت على ذلك باعتباره أهون الشرّين وتنازلاً منها أمام الواقع .

" إنّ أساس هذا الموقف كان من جهة أنّ مبدأ الحقيقة له الأسبقيّة على الحرّيّة ، وأنّه لا يجوز أن يتساوى الحقّ والباطل ، ومن جهة ثانية أنّ الإيمان هو علاقة وفاء ذي طابع قانونيّ ، وبالتالي فإنّ خرق هذا الوفاء لا

---

[١٣] يمكننا بالنسبة إلى تطوّر تعليم الكنيسة في السماحة بين المواطنين ، أن نميّز ثلاث حقبات . هناك أوّلاً الزمن قبل قرار القيصر تيودوسيوس الأوّل الكبير (٣٧٩-٣٩٥) في فرض العقيدة المسيحيّة على جميع رعايا الإمبراطوريّة الرومانيّة ، وسنة ٣٩٢ في إغلاق الهياكل الوثنيّة وحظر تقديم الضحايا . ثمّ تلي المرحلة بعد تيودوسيوس التي اتّسمت قرونًا عديدة بعدم السماحة ، حتّى أُفسح ابتداءً من القرن الثامن عشر ولا سيّما في تعاليم البابا لاون الثالث عشر (١٨٧٨-١٩٠٣) مجالٌ للسماحة . وأخيرًا الحقبة التي بدأت مع المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) التي طالبت فيها الكنيسة بالحرّيّة الدينيّة لجميع الناس واعترفت بالمساواة بين جميع الأديان والمعتقدات .

بدّ من معاقبته كخرق للقانون " [١٤] .

ومع أنّ الكنيسة أُدخلت تعديلات شتّى على تعليمها في الآونة الأخيرة ، إلاّ أنها لم تتخلَّ قطّ عن مبدئها القائل إنّ من واجب الدولة أن تقبل بالدين الصحيح وتدافع عنه . وهذا التعليم كان يعني ضمنًا أنّها تطبّق معيارَين : فتحدّ من حقوق أتباع الأديان الأخرى حيث تسود أغلبيّة تابعة للكنيسة ، فيما تطالب بالمساواة في الحقوق معهم حيث يكون أتباعُها الأقلّيّة .

فالبابا لاون الثالث عشر مثلاً ، في رسالتَيه العامّتَين " الله الأزليّ " و " الحريّة " ، استبقى نظريّة الدولة الكاثوليكيّة وواجبات الدولة إزاء الدين الصحيح أي الكنيسة ، وفي الوقت ذاته رفض الحرّيّة الدينيّة كحقّ طبيعيّ ، وتكلّم على التسامح إزاء الأديان الأخرى كشرٍّ لا بدّ من القبول به في ظروف معيّنة [١٥] .

---

[١٤] راجع " المقدّمة " لكاتبها :

E.-W. Böckenförde, in : *Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit.* Aschendorff, Münster 1968, 6.

لقد ساند مثلاً توما الأكوينيّ (نحو ١٢٢٥-١٢٧٤) الرأي القائل بأنّ السلطة المدنيّة لها أن تعاقب الهراطقة بالموت ، إذ إنّهم يجدّفون على الله : قابل في كتابه *In IV Sentent.* d. 13 q. 2 a.3 . والمصلحان الكبيران في القرن السادس عشر ، لوتر وكَلفين ، دعما الرأي نفسه بالنسبة إلى هراطقة مذهبهم مثل مكرّري المعموديّة وأصحاب البدع .

[١٥] جاء في رسالة البابا لاون الثالث عشر Immortale Dei (١٨٨٥) : " وإن كانت الكنيسة تعلّم أنّ أنواع عبادة الله المختلفة لا يجوز أن تنعم بالحقّ نفسه الذي ينعم به الدين الصحيح، فإنّها لا تدين السياسيّين الذين يسعون في التوصّل إلى خير أكبر أو في تجنّب شرّ معيّن ، ويغضّون النظر عن مثل هذه الأنواع تماشيًا مع القرن والعادة " .

(وردت في :

Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente, ed. E. Marmy, Freiburg 1945, 594, n° 892.)

ثمّ إنّ البابا بيوس الثاني عشر كرّر سنة ١٩٥٣ مبدئيًّا هذا التعليم ، وإن كان ذلك بشكل

أمّا نواة التعليم الكاثوليكيّ السابق للمجمع ، في هذا الشأن ، فكان ينصّ على أنّ المقصود لم يكن الشخص البشريّ (بالمعنى القانونيّ) في حدّ ذاته ، بل " الحقيقة " ، أي مجرّد مفهوم نظريّ . واستنادًا إلى هذه النظريّة ، لم تكن الحقوق تعود إلى الكائن البشريّ باعتباره شخصًا بشريًّا ، أي إنّها لم تكن منبثقة من شخص باعتباره كائنًا له شخصيّة قائمة في ذاتها ، ولم يكن هدفها ضمانَ حرّيّة الإنسان البشريّة ، إنّما كانت تعود إلى الشخص البشريّ باعتباره – وبمدى ما يمكن اعتبارُه – معتنقًا للحقيقة الدينيّة أو المعنويّة . وهكذا ، في الحياة العمليّة ، حيث لا نجد الحقيقة كجوهر قائم في حدّ ذاته ، بل في القناعات الباطنيّة لبني البشر المرئيّين ، كانت الحقوق كلّها تنحصر عمليًّا في السلطة التي تقرّر ما هي الحقيقة . ومن ثَمَّ ، عمليًّا ، كانت الكنيسة وحدَها وأتباعُها وحدَهم هم الذين يمتلكون الحقوق .

لذا ، لم يكن أمام الدولة الحديثة ، الراغبة في ضمان الحرّيّة الدينيّة لجميع المواطنين ، من خيار سوى معارضة هذه النظريّة ، والحيلولة دون قيام الكنيسة بممارستها . وهكذا مهّدت الدولة الحديثة السبيل للحرّيّة الدينيّة ، خلافًا للمعارضة الرسميّة الأولى للكنيسة .

٢-٢ التعليم الرئيسيّ الجديد للبيان المجمعيّ

إنّ البيان في " الكرامة الإنسانيّة " الصادر عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني

أكثر اعتدالاً وارتكازًا أخلاقيًّا : " بهذا تبيّن المبدآن : ١) ما لا يطابق الحقيقة والقانون الأخلاقيّ ، ليس له موضوعيًّا حقّ في الوجود والدعوة والنشاط ؛ ٢) عدم التدخّل من قبل قوانين الدولة وأساليب القمع يمكن أن يكون مبرَّرًا نظرًا إلى خير أسمى وأشمل : (وردت في E. W. Böckenförde, Münster, 1968, 8).

يبتعد مبدئيًّا عن المواقف الأولى لتعليم الكنيسة الرسميّ [١٦] . فهو لم يَعُدْ يتكلّم على التسامح ، بل على " الحقّ في الحرّيّة الدينيّة " . كما أنّه يفهم هذا الحقّ كحقّ مستقلّ غير مشروط ، منوطٍ بالشخص البشريّ ، وكحرّيّة تخوّله الحقّ في ممارسة دينه ، بشكل خصوصيّ وعموميّ ، وفقًا لمقتضيات ضميره ، منفردًا أو مشتركًا مع سواه . وبتعبير آخر ، تحوّل تعليم الكنيسة من مبدإ " حقوق الحقيقة " إلى مبدإ " حقوق الشخص البشريّ ". وممّا جاء في البيان :

" الحقّ في الحرّيّة الدينيّة مبنيّ على فطرة الإنسان ذاتها ، لا على استعداداته الشخصيّة . لذلك يبقى هذا الحقّ مصونًا ، حتّى عند الذين لا يَفُون بالالتزام الذي يوجب عليهم البحثَ عن الحقيقة واعتناقَها . ولا يجوز انتقاص هذا الحقّ ، طالما أنّه يحترم النظام العامّ العادل " (الفقرة ٢).

إنّ هذه الجملة تعبّر عن النواة القانونيّة لعقيدة المجمع .

وعلاوةً على ذلك ، يذكر الفصل الثاني من البيان ، بصورة مفصّلة نسبيًّا ، " أنّ هذا التعليم موطّد على كرامة الشخص ، التي بدت مقتضياتها للعقل البشريّ بوضوح متزايد عبر اختبار الأجيال ، وأنّ له جذورًا في الوحي الإلهيّ " (الفقرة ٩) :

" وعلى الرغم من أنّ الوحي لا يؤكّد بصريح العبارة حقّ الإنسان في الحصانة من أيّ ضغط خارجيّ في الأمور الدينيّة ، فإنّه يوضح مع ذلك

---

[١٦] إنّ جون موريّ اليسوعيّ (John Courtney Murray) ، الذي ساند بحزم وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الحرّيّة الدينيّة ، يُشير من جهة إلى أنّ مبدأ الحرّيّة الدينيّة قد تمّ الاعتراف به منذ زمن طويل في القانون الدستوريّ وأنّ الكنيسة إنّما اعترفت بصحّة هذا المبدإ في خطوة متأخّرة . وهو يعتبر الوثيقة من جهة أخرى بأنّها " حدث مهمّ في تاريخ الكنيسة " .

راجع :

W. M. Abbott (ed.), *Documents of Vatican II*. New York 1996, 673.

كرامة الشخص البشريّ بكلّ أبعادها ويبيّن كيف أنّ المسيح احترم حرّيّة الناس في إتمام واجبهم إزاء الإيمان بكلام الله . كما أنّ الوحي يعلّمنا الروح الذي يجب أن يتحلّى به تلاميذ هذا المعلّم ويسترشدوا به ، كمَثَل أعلى ، في كلّ أعمالهم ... وقبل كلّ شيء ، إنّ الحرّيّة الدينيّة في المجتمع تنسجم تمامًا والحرّيّةَ التي يقتضيها فعل الإيمان المسيحيّ " (الفقرة ٩) .

وفي الفقرتَين ١٠ و ١١ يستشهد البيان بأقوال العهد الجديد وكتابات آباء الكنيسة ليُثبت أنّه ، إذ يعترف بمبدإ الحرّيّة الدينيّة ويعزّزه لأنّه ينسجم مع كرامة الإنسان ووحي الله ، فالمجمع إنّما يفعل ذلك ولاءً منه لحقيقة الإنجيل واتّباعًا لمنهج السيّد المسيح ورسله (الفقرة ١٢) . كما يعترف البيان بصريح العبارة " أنّ ثمّةَ تصرّفات حدثت في حياة شعب الله ، وهو يسير نحو محجّته عبر تقلّبات التاريخ البشريّ ومنعطفاته ، لم تكن مطابقةً لروح الإنجيل ، بل كانت منافيةً له " (الفقرة ١٢) . ويتكلّم البيان على " خميرة الإنجيل " التي ظلّت تعمل في أذهان الناس ، وبذلك ساهمت مساهمةً عظمى في حَمْل البشر على أن يعترفوا اعترافًا أكمل بحقّ الإنسان في الحرّيّة الدينيّة ، ورسّخت في أذهانهم هذا اليقين [١٧] .

---

[١٧] يشير بوكنفرده (E. W. Böckenförde, Münster 1968, 18) إلى أنّ ما جاء في هذه الوثيقة لا يعطي جوابًا مرضيًا عن السؤال كيف يمكن توفيق التعليم الكاثوليكيّ المتوارد عن استمراريّة التعليم الكنسيّ الرسميّ في القضايا الجوهريّة ، والواقع الذي يبيّن أنّه في مدّة أقصر من ١٥٠ سنة قد أعطي بشأن القضيّة الواحدة أجوبة متناقضة ينفي الواحد منها الآخر .

وموزّي (J. C. Murray) يصرّح : " إنّ مفهوم تطوّر (تعليم الكنيسة) لا مفهوم الحرّيّة الدينيّة ، كان الحافز الحقيقيّ لكثير من الذين عارضوا الوثيقة حتّى النهاية . فمسيرة التطوّر من " لائحة الأخطاء " (Syllabus ١٨٦٤) حتّى وثيقة الحرّيّة الدينيّة (١٩٦٥) لا تزال قضيّة على اللاهوتيّين أن يشرحوها . ولكنّ المجمع هو الذي صدّق صراحة على مشروعيّة هذا التطوّر نفسه . وهذا حدث عقائديّ بالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى الفكر اللاهوتيّ في كثير من

٢-٣ تطبيق مبدإ الحريّة الدينيّة

إنّ البيان ذاته يورد بعض التطبيقات العمليّة . وسنورد في ما يلي مختارات منها :

(١) لا يحقّ للكنيسة أن تطالب شرعًا بوضع امتيازيّ في الدولة . وإن كان لها امتيازات نشأت بفضل التطوّرات التاريخيّة في بعض المجتمعات التي كانت مسيحيّة في أغلبيّتها ، فانّ البيان لا يشجب تلك الامتيازات صراحةً ، لكن يرى أنّه لا يجوز بأيّ حال من الأحوال أن تقود إلى الحدّ من الحرّيّة الدينيّة للمواطنين ولا لأتباع الأديان الأخرى (الفقرة ٦) .

(٢) التخلّي عن مبدإ " الدولة الكاثوليكيّة " كمثال أعلى للنظام السياسيّ . فالكنيسة ليست مرتبطةً بأيّ نظام سياسيّ [١٨] . كلّ ما هو مطلوب من الدولة هو أن تصون وتعزّز حقوق الإنسان التي لا يجوز المساس بها وأن تنشئ الظروف الملائمة لنموّ الحياة الدينيّة (الفقرة ٦) . والكنيسة تؤكّد إيمانها بأنّ الله انتدبها بنوع خاصّ للذود عن الحقيقة ، وأنّ هذا الانتداب يتطلّب الحرّيّة . ومن الواضح أنّ الكنيسة لا تطلب من الحقوق أكثر ممّا يعود إليها باعتبارها جماعة من المؤمنين ، على أساس الحرّيّة الدينيّة العامّة [١٩] .

المجالات الأخرى " (انظر كتابه المذكور في الحاشية ١٦، ص ٦٧٣) . فمن أراد أن يقيم وزنًا لما تضمّنته إدانة المواقف الليبراليّة من قبل السلطة البابويّة السالفة ، عليه بالإكباب على مساهمة :

R. Aubert, " Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums ", in : H. Lutz (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246). Darmstadt 1977, 422-454.

[١٨] قابل الوثيقة في الكنيسة في عالم اليوم " فرح ورجاء " ، ٧٥-٧٦ .

[١٩] إنّ الوثيقة تصرّح : " وهكذا تتّفق حرّيّة الكنيسة وهذه الحرّيّة الدينيّة التي يجب أن يُعترف بها حقًّا لكلّ الناس ولكلّ الجماعات ، وأن تُثبّت في النظام التشريعيّ " (فقرة ١٣) . وهكذا فإنّ

(٣) والكنيسة ، إذ تعترف اعترافًا لا التباس فيه ، بالحرّيّة الدينيّة كمبدإ قانونيّ ، فهي لا تتخلّى بأي حال من الأحوال ، عن تأكيدها بأنّ الإيمان الكاثوليكيّ ينطوي على الحقيقة ، كما أنّها لا تقلّل من شأن الواجب الملقى على كاهل كلّ شخص بالبحث عن الحقيقة واعتناقها .

" إنّ الله ذاته أوحى للبشر الطريقة التي يستطيعون بها ، طاعةً له ، أن يبلغوا الخلاص وينالوا البركة بالمسيح . ونحن نؤمن أنّ هذا هو الدين الوحيد الحقيقيّ وأنّه لا يزال قائمًا في الكنيسة الرسوليّة الكاثوليكيّة ... ومن واجب جميع الناس أن يبحثوا عن الحقيقة ، لا سيّما تلك التي تتعلّق بالله وكنيسته ، وأن يعتنقوها ويثبُتوا فيها عندما يجدونها " (الفقرة ١ ؛ راجع أيضًا ٢) .

والبيان ، إذ يُصرّ على واجب الإنسان في البحث عن الحقيقة واعتناقها والتمسّك بها ، لا يناقض نفسه ، لأنّه يميّز بوضوح بين النظام القانونيّ من جهة ، والواجبات المعنويّة من جهة أخرى . فهو عندما يتحدّث عن واجب البحث عن الحقيقة والثبات فيها ، إنّما يشير دائمًا إلى واجب أخلاقيّ . وهكذا فهو لا يمسّ ما للشخص البشريّ من حقّ مستقلّ في الحرّيّة الدينيّة ، بل يحرّم البيان كلّ تدخّل للحدّ منه ، سواءٌ أتمّ هذا التدخّل على يد أشخاص أم على يد السلطات السياسيّة .

والمجمع هو أوّل مَن يؤكّد أنّه لا يجوز الفصل كلّيًا بين التنظيم الشرعيّ والنظام الخلقيّ ، مع أنّه يعلن أنّ بينهما فارقًا واضحًا ، من حيث المضمون ومن حيث الغاية . فبما أنّ القانون ليس مرتبطًا بالخلاص الأبديّ للإنسان ولا بالكمال الخلقيّ للشخص البشريّ ، إنّما يُعنى بالتنظيم الخارجيّ

إدانة الفصل بين الكنيسة والدولة ، كما نطق بها بتأكيد البابا لاون الثالث عشر ، قد ألغيت على أساس الحرّيّة الدينيّة وفي قرائنها .

للحياة الاجتماعيّة ، فهو ليس في المقام الأوّل نظامَ فضيلة وحقيقة ، بل نظام سلام وحرّيّة . فإذا فهمنا النظام التشريعيّ على هذا النحو ، توقّعنا منه أن يمكّن كلّ فرد بشريّ من أن يعيش وفقًا للحقيقة كما يراها بعقله أو يعتنقها بالإيمان ، وهكذا " يعمل " على خلاصه الأبديّ .

وبالتالي ، فإنّ الاعتراف القانونيّ بحقّ كلّ إنسان في الحرّيّة الدينيّة ليس إلاّ تحديدًا لهذا النوع من الحرّيّة وحمايته من تدخّل الأشخاص الآخرين وسلطة الدولة . فهو لا يشكّل ولا يبرّر ، بأي حال من الأحوال ، إعفاءَ الشخص من الالتزامات الأدبيّة ومن المسؤوليّة إزاء الله وإزاء الحقيقة . بل على النقيض من ذلك ، إنّه يفترض هذه الالتزامات وهذه المسؤوليّة . والبيان بشأن " الكرامة الإنسانيّة " يضمن للإنسان الإمكانيّة المستقلّة بأن يعبد الله ويخدمه وفقًا لصوت ضميره ، وأن يعلن فرديًّا وجماعيًّا إيمانه أو يمتنع عن إعلانه ، وأن يتخلّى عن دينه ويعتنق دينًا آخر أو ينتمي إلى الجماعة الدينيّة التي يختارها بملء حرّيّته وإرادته ، كما أنّ البيان يحمي له هذه الإمكانيّة .

(٤) إنّ التعليم الكاثوليكيّ في هذا العصر ينزع إلى اعتبار القانون جزءًا من علم الأخلاق الذي يُعنى بالعلاقات الإنسانيّة بين بني البشر وينظّمها من الناحية الخارجيّة باعتبارها حقًّا مُكتسَبًا . أمّا البيان فيبرز ناحيةً أخرى وهي أنّ رَبْط النظام العامّ بدينٍ معيّن من الأديان بحيث يصبحان واحدًا ، لا يمكن إلاّ أن يكون أمرًا عرضيًّا ، غير ضروريّ بتاتًا . ذلك أنّ إقدامَ الدولة على الدعم القانونيّ لهذه الوحدة يقضي على الحرّيّة الدينيّة أو على الأقلّ يحدّ من مداها . هذه الأفكار ينطوي البيان عليها ضمنًا . ففي الظروف والإمكانات التي تسود مجتمعات اليوم ، سواء أخذنا كلّ دولة على حدة ، أو شملنا في اعتبارنا سائر الدول ، لا يمكن عمليًّا ضمان الحرّيّة الدينيّة ، إلاّ إذا تخلّينا عن رَبْط الدين بالدولة قانونيًّا .

(٥) على أساس هذا التمييز بين المجال الخلقيّ والمجال القانونيّ ، فإنّ

التعليم التقليديّ الكاثوليكيّ من أنّه لا يجوز قانونيًّا أن يتساوى الحقّ والباطل، يمكن توفيقه مع الاعتراف بالحرّيّة الدينيّة. أجَل، يصحّ دائمًا أن يقال إنّ الإنسان مقيّد بمطالب الحقيقة الخلقيّة والدينيّة. وكلّ إنسان أخلاقيّ يقبل بهذا الموقف. إنّما يبدأ الإشكال – وكثيرًا ما حدث ذلك في التاريخ – كلّما نُقلت المبادئ السائدة في المجال الأدبيّ إلى المجال القانونيّ على حالها، الأمر الذي جرّ أوخم النتائج على الحرّيّة. وذلك يبرّر ما يقوله بوكنفوردِه في تعليقاته على البيان في "الكرامة الإنسانيّة"، التي غالبًا ما نستشهد بها في هذا البحث:

"يتعذّر الدفاعُ عن التعليم التقليديّ الكاثوليكيّ السابق بشأن التسامح، لا بسبب مبادئه، فهي صحيحة، بل لأنّه تمّ نقلُ هذه المبادئ على حالها من الميدان الخلقيّ إلى الميدان القانونيّ"[٢٠].

(٦) إذا نظرنا إلى الحرّيّة الدينيّة من الزاوية القانونيّة، لا بدّ من أن نثير مسألة حدودها التي تنشأ من ضرورة إيجاد مجتمع مدنيّ مسالم. وإلاّ انتفت، كما قدّمنا أعلاه عندما حدّدنا التعدّديّة. لكن عمليًّا ليس من السهل أن نقرّر ما حدودُها. فالمجمع هنا – وهذا يشرّفه – لا يلجأ إلى مفهوم غيبيّ، كمفهوم "الدين الصحيح" الذي ذكرناه آنفًا. فالبيان يتحدّث هنا عن واجب كلّ طرف في المجتمع تجاه "الخير العامّ" الذي يحدّده البيان بكلمات أكثر دقّة حيث يقول: "إنّ الخير العام للمجتمع هو مُجمَل ظروف

---

[٢٠] راجع Böckenförde, Münster 1968, 13. لذلك تستطيع الوثيقة أن تستخلص بحقّ: "وبما أنّ الحرّيّة الدينيّة التي يُطالب بها الناس في أداء واجب العبادة لله، تعني البُعد عن الضغط في المجتمع المدنيّ، فهي لا تلحق أيّ تنقّص بالتعليم الكاثوليكيّ التقليديّ في موضوع ما يقع على الأفراد والجماعات من واجب أدبيّ تجاه الديانة الحقيقيّة وكنيسة المسيح الواحدة" (فقرة ١).

الحياة الاجتماعيّة التي تمكّن الناس من تنمية كفاءاتهم الذاتيّة على وجه أكمل وأسهل . وهو يقوم خصوصًا على صيانة حقوق الشخص البشريّ وواجباته " (الفقرة ٦) .

وكحدّ عامّ خلقيّ للحرّيّة الدينيّة يضع المجمع مبدأ المسؤوليّة الشخصيّة والاجتماعيّة . وعليه ، يرى المجمع أنّه ينبغي على الأفراد والفئات الاجتماعيّة الفرديّة أن تحترم حرّيّة الآخرين وتقوم بواجباتها إزاء الآخرين وتصون الخير العامّ (الفقرة ٧) . ومن واجب السلطة المدنيّة أن تسهر على الحدود القانونيّة للحرّيّة الدينيّة وأن تدرأ عنها كلّ اعتساف . وفي هذا الصدد يستعمل البيان تعبير " النظام العامّ " ، وهو يقوم ، من جهة ، على التقاليد والأعراف المرعيّة في البلد . لكنّ الحرّيّة الدينيّة ، من جهة أخرى ، بحُكم اعتراف الدستور بها ، تشكّل جزءًا من " النظام العامّ " ولا بدّ من حمايتها من أيّ انتهاك . وبالتالي فالاعتبار الأساسيّ إنّما يعني : كلّ ما هو ضروريّ للمحافظة على التعايش السلميّ المنتظم ، كلّ ما يمكّن من ضمان الحرّيّة ذاتها لكلّ إنسان ولجميع الناس .

والبيان يعي تمام الوعي حاجتَه إلى أن يقرّب مفهوم " النظام العامّ " من الأذهان ، تقريبًا عمليًّا . فالنظام العامّ لا يستطيع أن يزدهر بدون احترام القانون الخلقيّ وبدون الجهود التربويّة الرامية إلى إحلال هذا الاحترام ، ومنها : الحماية القانونيّة الفعّالة لصيانة ما لكلّ شخص ولجميع الناس من مصالح وحقوق . والسلام العامّ في جوّ من العدالة . وحماية الأخلاق العامّة . لكن هنا لا بدّ من الاحتياط لئلاّ يتذرّع بعضهم بمبدإ النظام العامّ لتقويض المبدإ الذي يوجب إعطاء الناس أكبر قدرٍ ممكن من الحرّيّة ، فلا يتمّ تقييدها إلاّ عند الضرورة وبقدر ما هو ضروريّ " (الفقرة ٧) .

(٧) وعليه ، فإنّ حرّيّة الدين ليست ترخيصًا عامًّا للسلوك المتعصّب المتضارب مع السلام الاجتماعيّ ، الذي تسلكه – مثلاً – بعض الطوائف

والفئات الدينيّة أو الدينيّة السياسيّة المتطرّفة . لذا كان لا بدّ من اللجوء إلى مبدإ ما يمكن أن يُطاق اجتماعيًّا الذي يقوم على أساس الحرّيّة القانونيّة الواحدة للجميع . فالبيان يفترض إذًا ألاّ تتضارب الفئات الدينيّة المتنوّعة التي تشكّل المجتمع التعدّديّ . لكن هل لكلّ فئة دينيّة حتمًا هذا الاستعداد للتعايش الاجتماعيّ مع الآخرين؟ جانب كبير من الجواب يبقى رهنًا بمفهوم كلّ فئة دينيّة للدين ، وكيفيّة تحديدها له بالنسبة إلى الواقع الاجتماعيّ والاجتماعيّ السياسيّ عمومًا . وممّا يقوله بوكنفوردِه مُصيبًا في هذا الشأن : ليست كلّ عقيدة جدّيّة مُخلصة ذاتيًّا ومتعلّقة بالأمور المصيريّة الأخيرة للوجود البشريّ ، ولا قواعدُ العمل المنبثقة من تلك العقيدة تنسجم حتمًا مع المقتضيات الاجتماعيّة . فلا يسوغ لنا إذًا أن نفترض بسذاجة أنّ النظام الاجتماعي يتبع بصورة آليّة أو شبه آليّة القناعات الدينيّة الذاتية أو ينبع منها [٢١].

(٨) من السذاجة أيضًا ألاّ نتوقّع مشاكل وتوتّرات مستمرّة في ما يُبذَل من جهود لبناء النظام العامّ استنادًا إلى القناعات الذاتيّة التي يعمل بها الجميع ضميريًّا . وهنا ينفتح أمامنا مجال واسع للحوار بين جميع الفئات التي يتألّف منها المجتمع الحديث ، على الصعيد القوميّ أو العالميّ ، لا سيّما بين المسلمين والمسيحيّين . وممّا يمكن أن يرمي إليه هذا الحوار من جهة أولى ، هو أن نحدّد ، من جديد ، الشروطَ التي ينبغي أن تتوفّر في النظام العامّ ليكون مُلزِمًا للجميع وينال حماية الجميع . ومن جهة ثانية ، أن نساعد شتّى الجماعات الدينيّة التي يتألّف منها المجتمع التعدّديّ ، على أن تستنبط – كلٌّ منها وفقًا لتقليدها الإيمانيّ الخاصّ – المبرّر الخلقيّ الذي يمكّنها من الذود عن المصالح المشتركة للمجتمع التعدّديّ المدنيّ المعيّن . فالتغييرات المطلوبة لتطبيق

---

[٢١] راجع : Böckenförde, Münster 1968, 15-16 .

حقوق الإنسان والنهوض بمسؤوليّة إحلال السلام على النطاق الوطنيّ والدوليّ ، لا يمكن أن تتحقّق ضدّ الأديان ، بل فقط بالتعاون معها .

لكنّه من الثابت ، كما يؤكّد كونغ (H. Küng) بحقّ في كتابه " المسؤوليّة الشاملة : مشروع أخلاقيّات عالميّة جديدة " ، من الثابت أنّ الحوار ، إذا اكتفى بالسعي إلى مجرّد الإجماع القانونيّ في المجتمعات التعدّديّة ، لن يكون كافيًا : " لا ريب في أنّ الدولة الديموقراطيّة الحرّة يجب أن تكون محايدة في نظرتها إلى العالم ، غير أنّها مع ذلك تحتاج إلى إجماع أساسيّ أدنى حول بعض القِيَم والقواعد والمواقف الخاصّة ، لأنّه ، بدون هذا الإجماع الأدبيّ الأساسيّ ، يتعذّر قيامُ مجتمع جدير بالحياة . ينجم عن ذلك أنّه ... لا يمكن لمجتمع إنسانيّ خالٍ من الأخلاق أن يستمرّ في البقاء " [٢٢] .

وعلى جدول أعمال حوارٍ مسيحيّ إسلاميّ في هذا الصدد ، أن يشمل المسألة التالية : " إلى أيّ مدى يستطيع المسيحيّون والمسلمون ، باعتبارهم مواطنين في دول معيَّنة ، ومتساوين في الرعويّة ، أن يبلغوا على نطاق شاملٍ إجماعًا أدبيًّا في أخلاقيّة لا تتجزّأ تربط بين الناس وتكون ملزِمة للبشريّة جمعاء [٢٣] ؟ " إنّ هذا المشروع بدوره ينبغي أن يأخذ في حسابه ، أنّ مثل هذا الحوار لا بدّ أن يكون منسجمًا أعمق انسجام مع الحقيقة الدينيّة التي يعترف بها المتحاورون ويشهدون لها في إيمانهم ، بل عليه أن ينبع منها حتمًا .

وهذا يقودنا إلى البحث في كيف أنّ الكنيسة تعتزم أن تعبّر عن تأكيدها امتلاكَ الحقيقة وعن الشهادة لها ، وفقًا للشروط والروح الواردة في بيان " الكرامة الإنسانيّة " وللظروف السائدة في المجتمعات الحديثة المتشرّبة من

---

[٢٢] الطبعة الثانية ، مونخن ١٩٩٠ ، ص ٤٥-٤٦ .

[٢٣] راجع : H. Küng, *Global Responsibility in Search of a New World Ethics*, London 1991, 27 ss.

التعدّديّة .

٣- الكنيسة تشهد للحقيقة بالرسالة التبشيريّة

تساءلنا آنفًا : هل في استطاعة الكنيسة ، باعتبارها مؤتمَنة على الحقيقة الموحاة التي هي يسوع المسيح ، أن تؤكّد بإخلاصٍ أنّها منفتحة على جميع الأديان المماثلة الأخرى ، بل أنّها بحاجة إليها وإلى ما يؤكّده كلّ واحد منها من أنه حامل رسالة وحقيقة ؟

٣-١ هدف الرسالة التبشيريّة وطبيعتها

رأينا سابقًا أنّ " الرسالة " كلمة كتابيّة (متّى ٢٨: ١٦-٢٠/ مرقس ١٦: ١٤-١٩/ لوقا ٢٤: ٣٦-٤٩/ يوحنّا ٢٠: ١٩-٢٩/ أعمال ١: ٦-١١) وأنّها جزء من أساس الكنيسة . فمنذ بدء الحركة التبشيريّة العظمى في الحقبة الحديثة ، أخذ الناس يتكلّمون على " الإرساليّات " (بصيغة الجمع) بدلاً من " الرسالة " . وأخذوا يركّزون الانتباه على " الإرساليّات " وعلى البلدان التي تنظّمها ، أي البلدان المعروفة تقليديًّا بأنّها مسيحيّة . فهذه كانت ترسل مبشّرين لنشر الإنجيل بين الشعوب " غير المسيحيّة " . وقد عُهِدَ بهذه المهمّة إلى الرهبنات (الكاثوليكيّة) التبشيريّة وإلى المؤسّسات (البروتستانتيّة) التبشيريّة أيضًا .

وهكذا نرى أنّ الوعي الجديد في الكنيسة ليس إلاّ استعادةً لما كان عليه في القرون الغابرة الأولى . فالكنيسة منتشرة في كلّ مكان ، وهي دائمًا أبدًا في حالة التبشير . ذلك أنّ " نشر الإنجيل ... هو النعمة المعطاة للكنيسة والمهمّة المميِّزة لها . إنّها تشكّل هُوِيّتها العميقة . الكنيسة وُجِدَت

لتبشّر " [٢٤] . وبالتالي فإنّ رسالة الكنيسة تبقى على حالها في كلّ مكان . إنّها دعوة جميع الكنائس المحلّيّة الشقيقة ، التي تؤلّف الكنيسة الواحدة الجامعة .

الغاية من إنشاء الكنيسة هي إذًا التبشير أي نشر البشرى ، الخبر السارّ ، إنجيل يسوع المسيح . أي أن تجعل سرّ يسوع المسيح حاضرًا ، مرئيًّا ، فعّالاً ، بالكلمة وبالعمل . لكن إذا كان هدف الرسالة هو التبشير ، " فلا بدّ من التساؤل : ما هو التبشير ؟ ما هي النشاطات الكنسيّة التي تفترضها رسالة الكنيسة التبشيريّة بطبيعة حالها ؟ هل يعني التبشير بمجرّد الوعظ وإعلانَ الإنجيل وحثّ الآخرين على أن يرتدّوا إلى يسوع المسيح ويصبحوا تلاميذًا له في الكنيسة ؟ أم أنّ التبشير ينطوي على معنى أشمل : إذا حدَدْنا من نطاقه ، حكَمْنا على رسالة الكنيسة بالشلَل ؟ " [٢٥] .

٣-٢ الرسالة التبشيريّة تتضمّن عناصر عضويّة جوهريّة ، منها تعزيز العدالة ودعم الحوار بين الأديان

ليس هذا المقام ملائمًا لعرض التطوّرات الحديثة نسبيًّا ، التي طرأت على المفهوم الضيّق للتبشير . فقدكان ذلك المفهوم ينحصر قبلاً في الوعظ وإعلان الإنجيل ، ثمّ غدا مع التطوّر يتضمّن فكرةً أوسع ، تشمل أنشطة أخرى ، كالنموّ البشريّ والكفاح الأصيل في سبيل العدالة وحتّى الحوار

---

[٢٤] رسالة البابا بولس السادس " التبشير بالإنجيل " في عالم اليوم (١٩٧٥/١٢/٦) ، فقرة ١٤ .

[٢٥] راجع ص ٤٠٩ من مقال :

J. Dupuis, " Evangelizzazione, i.e. Emissione ", in R. Latourelle - R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi 1990, 406-415.

أمّا السؤال كيف حصل أنّ مفهوم بشارة الإنجيل اليوم في تعليم الكنيسة قد تطوّر تدريجيًّا بحيث عاد واقترب من أصول نشأة الكنيسة واكتسب غنًى إضافيًّا عبر خبرة التاريخ وبصائره ، فهذا ليس موضوع بحثنا في هذا المقام .

بين الأديان ، فأصبحت هذه المجالات الجديدة تشغل مكانًا مشروعًا في الرسالة التبشيريّة .

وممّا يُذكر أنّ البابا يوحنّا بولس الثاني لفت الانتباه مرارًا وتكرارًا في تعليمه إلى الصلة الوثيقة التي تربط التبشير بتعزيز العدالة . حتّى في رسالته العامّة الأولى "مخلّص العالم" (١٩٧٩) أوضح البابا أنّ هذا الاهتمام بالإنسان "يُعتبَر عنصرًا جوهريًّا لا يمكن فصله عن رسالة الكنيسة" [٢٦] . وقال "إنّ الإيمان الوطيد الذي يحمله أتباع الأديان غير المسيحيّة هو نتيجة لفعل روح الحقّ الذي يعمل خارج الحدود المرئيّة لجسد المسيح السرّيّ" . ويساند البابا كلّ فكرة تدعو إلى التقارب الوثيق بين الطرفين ، بالحوار والاتّصالات والصلاة المشتركة والبحث في كنوز الروحانيّة الإنسانيّة ، التي لا يخلو منها أتباع تلك الأديان" [٢٧] . وتماشيًا مع تعليم آباء الكنيسة على اختلاف مشاربهم ، فإنّ البابا يرى في مختلف الأديان "نوعًا من انعكاسات الحقيقة في بذور الكلمة" ، وكلّها يشهد أنّ الطرُق ، وإن اختلفت ، إلاّ أنّها تؤدّي كلّها إلى هدف واحد ، يتوق إليه الإنسان من أعماق قلبه ، كما يتّضح ذلك من بحثه الحثيث عن الله ومن سعيه الدائب إلى تحقيق ملء إنسانيّته" [٢٨] . وبذلك يدعو البابا إلى الاعتراف بالحضور الإيجابيّ لروح الله في مؤمني الأديان الأخرى ، كما أنّه يُرسي الأساس اللاهوتيّ لأهمّيّة الحوار مع الأديان الأخرى في رسالة الكنيسة .

هنالك وثيقة صدرَت عام ١٩٨٤ عمّا كان يسمّى في ذلك الحين أمانة السرّ لغير المسيحيّين ، بعنوان : "موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من مؤمني

---

[٢٦] الفقرة ١٥ .

[٢٧] الفقرة ١٢ .

[٢٨] الفقرة ٢٠ .

الأديان الأخرى : خواطر وتوجيهات بشأن الحوار والرسالة " . وهذه الوثيقة تنطوي على تعليم البابا بشأن العمل في سبيل العدالة والعلاقات بين الأديان ، خصوصًا في ميدان التبشير [٢٩] . ومّما جاء في هذه الوثيقة "أنّ رسالة الكنيسة هي واحدة ، غير أنّ أساليب النهوض بها تختلف باختلاف الظروف السائدة (١١) . وتورد الوثيقة خمسة عناصر رئيسيّة "لتلك الحقيقة الواحدة والمعقّدة في آن " ، التي هي الرسالة التبشيريّة للكنيسة : ١) حضور الشاهد ؛ ٢) مساهمته في خدمة الإنسان أي عمله في مجال التطوّر الاجتماعيّ والتحرّر البشريّ ؛ ٣) الحياة الطقسيّة (الليترجيّة) والصلاة والتأمّل ؛ ٤) الدخول في الحوار مع الأديان الأخرى ؛ ٥) الوعظ أي إعلان البشارة والتعليم الدينيّ (١٣) [٣٠] .

٣-٣ الكنيسة تواصل رسالة المسيح

أدّى يسوع رسالته التبشيريّة ليس بكلامه فحسب ، بل أيضًا بأفعاله وأعماله . والواقع أنّ حياته البشريّة كلّها ، التي انتهت بموته وقيامته ، كانت رسالتَه [٣١] . فإن كنّا نرغب في أن نفهم رسالة يسوع وبالتالي

---

[٢٩] الفقرة ١١ . وقد نُشرت هذه الوثيقة في دار المكتبة البولسيّة ، جونية ١٩٩٣ .

[٣٠] الفقرة ١٠ . إنّ دوبوي (راجع ص ٤١١ من كتابه المذكور في الحاشية ٢٥) ، يلاحظ ناقدًا : إنّ جميع عناصر النشاط الرسوليّ " هي أشكال من البشارة ، ولكن ليس لجميعها المقام عينه في نشاط الكنيسة الرسوليّ . فالحوار بين الأديان مرحلة سابقة للبشارة . وليس من المهمّ أن يحصل بالفعل تواصل الحوار والبشارة ، المهمّ أنّ مسيرة البشارة لا تتبسّط إلاّ عندما تتبع البشارة الحوار ، إذ إنّ البشارة وتقبّل الأسرار هما قِمم تلك الرسالة التي عهد بها إلى الكنيسة بالنسبة إلى البشارة بالانجيل " .

[٣١] هكذا لخّص مثلاً الإنجيل حسب مرقس حياة يسوع كلّها وتعليمه ، كما شهد له فيه ، تحت عنوان : " إنجيل يسوع المسيح " (مرقس ١: ١) .

رسالة كنيسته التبشيريّة ، وجب علينا أن ننظر ليس فقط في كلام يسوع وأعماله ، بل أيضًا في حياته برمّتها : مواقفِه ، اختياراتِه ، أساليبِ نظرته إلى الأمور . هذه كلّها هي التي تميّزه وتضعه في مكانة فريدة . فهذه المواقف والاختيارات والطرق ، التي كان يسوع ينظر بها إلى الأمور ، هي التي ينبغي أن تميّز الرسالة التبشيريّة المنوطة بالكنيسة .

" إنّ يسوع يتّخذ موقفًا صريحًا في معارضته تمسّكَ الكتبة بحرفيّة الشريعة ، وتبريرَ الفرّيسيّين لأنفسهم ، وتقيُّدَ الكهنة وخدّام الهيكل بالمراسم الخارجيّة للعبادة . وهو لا يخشى أن يعارض الذين يمارسون السلطة تعسّفًا ، حتّى لو كانوا الرؤساءَ الروحيّين لبلده . وهو يرفض كلّ مظهر من مظاهر التمييز الاجتماعيّ ويؤثر التضامن مع الفقراء والمظلومين والمرذولين . وهو يعلن أنّ البشرى موجّهة إليهم هم قبل سواهم . أجَل ، ليس يسوع بالرجل السياسيّ الثائر ، ومع ذلك فلا شكّ في أنّ لحياته وموته بُعدًا سياسيًّا ، بقدر ما كانت مواقفه تشكّل تحدّيًا وتهديدًا لكِلتا السلطتَين الدينيّة والسياسيّة . وهذا التهديد عينه هو الذي أوصله إلى عذاب الصلب " [٣٢] .

وهكذا يتبيّن أنّ الإنجيل الاجتماعيّ هو جزء من ملكوت الله . ومن ثَمَّ فإنّ تعزيزَ العدالة والتحرّرَ البشريّ هما جزءٌ جوهريّ من رسالة الكنيسة . فلا يجوز والحالة هذه أن تُنتَقص هذه الرسالة وتُحصَر في إعلان الخلاص بيسوع المسيح أو في مجرّد التبشير بالمعنى الضيّق .

وخلافًا للمعنى الظاهريّ لبعض المقاطع الإنجيليّة إذا عُزِلَت عن سياق الحديث (راجع مثلاً متّى ١٥: ٢٤ و ١٠: ٥-٦) ، فإنّ شواهد الإنجيل تصوّر لنا يسوع بمواقف تُجيز لنا أن نعتبر استعداد الكنيسة للتحاور مع سائر الأديان جزءًا عضويًّا من رسالتها التبشيريّة :

---

[٣٢] دوبوي (عنوان كتابه في الحاشية ٢٥) ، ص ٤١٣ .

" إنّ يسوع يُعجَب بإيمان قائد المئة الرومانيّ ويذهب إلى حدّ القول إنّه لم يجِد مثل هذا الإيمان في إسرائيل (متّى ٨: ٥-١٣) . ويصنع مُعجزات للأجانب (مرقس ٧: ٢٤-٣٠/ متّى ١٥: ٢١-٢٢) . ويتحدّث مع سامريّة ويقول لها : ستأتي ساعة يعبد فيها العابدون الحقيقيّون الآبَ بالروح والحقّ (يوحنّا ٤: ٢٣) . ففي نظر يسوع ، إنّ ملكوت الله الذي يقوم بإحلاله في العالم أصبح حاضرًا وهو يعمل في ما وراء حدود الشعب المختار . وفي الواقع ، يعلن يسوع بصريح العبارة دخول الوثنيّين في ملكوت الله (متّى ٨: ١٠-١١ و ١١: ٢٠-٢٤ و٢٥: ٣١-٣٢) ، وهو ملكوت تاريخيّ ومَعاديّ في آن "[٣٣] .

٣-٤ هدف الحوار بين الأديان وتحدّياته

إنّ الحوار بين الأديان هو إذن جزء أصيل من الرسالة العامّة للكنيسة ، لا مجرّد عنصرٍ خارجيّ أو طريقة مفيدة للتبشير بالإنجيل . " فالمسيحيّون يلتقون مؤمنين من سائر الأديان بغية التقدّم معًا في البحث عن الحقيقة والتعاون في الميادين ذات المصلحة المشتركة " (١٣) [٣٤] . وفي هذا الحوار يُطلَب من المسيحيّين وسواهم أن يرتدّوا إلى الله على نحوٍ أعمق ، إذ ليس هدفُ الحوار ردَّ غير المسيحيّين إلى الدين المسيحيّ والازديادَ العدديّ للجماعة المسيحيّة ، بل الاغتناء المتبادل والمشاركة الروحيّة مع الذين لا ينتمون إلى ديننا .

فالحوار والتبليغ يمثّلان جانبَين مختلفَين من الرسالة التبشيريّة للكنيسة ، لأنّ لهما أهدافًا متميّزة . ولئن كان لا يسوغ لنا أن نعتبر الحوار الدينيّ مجرّد وسيلة للتبشير ، إلاّ أنّه يبقى مفتوحًا لهذا الاحتمال .

---

[٣٣] دوبوي ، ص ٤١٤ .

[٣٤] حوار وبشارة ، فقرة ١٣ .

وللحوار مقتضيات داخليّة ، إذا فقدها تعذّر عليه أن يكون حقيقيًّا أو أصيلاً . ومنها أنّ الواجب يُلزِم كلَّ طرف من الأطراف ، بقدر المستطاع ، أن يدخل الخبرةَ الدينيّة للطرف الآخر لكي يفهمه من الداخل . هذا لا يعني أنّه ينبغي علينا أو أنّنا نستطيع ، ولو موقّتًا ، أن نضع إيماننا جانبًا . بل العكس هو الصحيح ، إذ إنّ الصدق والنزاهة يقتضيان من مختلف الأطراف أن يلتزموا بالحوار وكذلك بوفائهم الكامل لدينهم .

" إنّ الشكّ المنهجيّ والإضمارات الذهنيّة والمساومة على الإيمان الفعليّ أو الانتقاص من مضمونه الحقيقيّ ، ذلك كلّه غير وارد في هذا المجال . فالإيمان الأصيل لا يُجيز التوفيقيّة ولا الانتقائيّة . فهو لا يحاول أن يُخفي التناقضات الممكنة بين شتّى المعتقدات الدينيّة ، بل يسعى إلى أن يتفهّمها بأناة في ظروفها الواقعيّة الراهنة . فالتغطية المتعمَّدة إنّما تضاهي الغشّ وتؤول في النهاية إلى عكس ما يتوخّاه الحوار ... وإذا وضعنا جانبًا المجابهات التي يمكن أن تحدث في باطن كلّ امرئ بين الجوانب المتناقضة لمعتقَدَين مشترَكَين ، فإنّ كلّ معتقَد دينيّ يشكّلُ وحدةً لا تتجزّأ ويفترض الالتزام التامّ . ويبدو من المستحيل بداهةً أن تتمّ المشاركة في هذا الالتزام المطلق – أو أن يُقسَم هذا الالتزام ، إن جاز لي التعبير – بين دينَين مختلفَين [٣٥] .

ولمّا كان روح الله هو الذي يعمل داخلَ كلٍّ من الطرفَين المشاركَين في الحوار الدينيّ ، فلا يجوز أن نفهم هذا الحوار إلاّ بمثابة عطاء وأخذ . أمّا كون الكنيسة تلقّت ملء الوحي في شخص يسوع المسيح ، فليس هو ذريعة تعفيها من الإصغاء . ذلك أنّ المسيحيّ لا يحتكر الحقيقة ، بل عليه أن يدع الحقيقة تستملكه على نحو أكمل . والطرف الآخر في الحوار –

---

[٣٥] راجع ص ٣١٤ في مقال :

J. Dupuis, " Dialogo interreligioso ", in : R. Latourelle - R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi 1990, 310-317.

حتّى لو لم يسمع بالوحي الذي به كشف الله عن نفسه في شخص يسوع المسيح – قد يتأثّر تأثّرًا أكبر بهذه الحقيقة التي لا يزال يبحث عنها وبروح المسيح الذي يُشرق نورُه في باطنه [٣٦] . ذلك أنّ الحوار في الواقع يمكّن المسيحيّين وغير المسيحيّين من التقدّم معًا في المسيرة إلى الحقيقة [٣٧] .

إنّ المسيحيّين مدعوّون – أسوةً بسواهم من بني البشر – أن يستجيبوا إلى دعوتهم الإنسانيّة بأعمق ما فيها وأن يساهموا في نموّ الأشخاص والجماعات ، أي إنّهم بذلك يصيرون "جماعة مؤلّفة من جماعات" [٣٨] . وبهذه الطريقة فإنّ اللقاء بين المسيحيّين وسواهم من أتباع الأديان أو النظريّات الأخرى ، يغدو المقامَ الملائم الذي فيه تتمّ المشاركة في التاريخ الروحيّ . وعلى الرغم من تنوّع الثقافات الدينيّة فإنّ بني البشر يتداعون كشركاء لإجراء حوار أو للقيام بعمل مشترك بهدف التنقية والنقد ، وهذه العمليّة تؤثّر في الأبعاد الاجتماعيّة والبنيويّة للحياة . وهكذا سيسير بنو البشر في سبيلٍ يفضي بهم إلى تحقيق دعوتهم الإنسانيّة ، التي تقوم على الدخول – بتصميمٍ متزايد – في "نظام" المحبّة التي تعطي ذاتَها ، أو في "قانون" هذه المحبّة . وهذا بالضبط هو السبيل الذي شرّعه روح الله .

إنّ يقين المسيحيّين من أنّ دعوة جميع البشر تحقّقت ، على نحو لا يُجارى ، في شخص يسوع المسيح ، وأنّ الروح القدس يقود الكنيسة تدريجيًّا إلى الدخول في حقيقة المسيح الكاملة ، إنّ هذا اليقين هو الذي يطبع إيمان الكنيسة بطابعها المسيحيّ المميِّز . غير أنّ جميع الناس ، سواء

---

[٣٦] قابل وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، فقرة ٢ .

[٣٧] حوار وبشارة ، فقرة ٤ .

[٣٨] قابل مقال محمّد الطالبي :

M. Talbi, " Une communauté de communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie ", in : *Islamochristiana* 4 (Rome 1978), 11-25.

أكانوا من المسيحيّين أم من غير المسيحيّين الذين يؤلّفون الأغلبيّة العظمى لبني البشر، هم أيضًا مدعوّون – بطريقةٍ ما – الدعوةَ ذاتها، وكأنّي بها تتحدّاهم أن يعيشوها في نطاق تقاليدهم الدينيّة الخاصّة.

٣–٥ روح يسوع هو الذي يوجّه الرسالة التبشيريّة للكنيسة ويحكم في جميع نواحيها

إنّ صورة يسوع، كما يصفها الإنجيل، تنطوي على جميع عناصر الرسالة. فالإنجيل يرينا يسوع في شتّى ظروف حياته: في الصمت، في العمل، في الصلاة، في الحوار، في التعليم. ولا يمكن الفصل بين رسالته من جهة، وأعماله وبذله حياتَه حتّى الموت من جهة أخرى. ويسوع يعامل دائمًا محاوريه باحترام ومحبّة [39]. إنّ الرسالة في "الكرامة الإنسانيّة" تطلب من الكنيسة "أن تتجنّب، في رسالتها، كلّ أسلوب في العمل من شأنه أن ينطوي ولو على مجرّد تلميحٍ بالإكراه أو على أيّ نوعٍ من الإقناع غيرِ مشرِّف وغير لائق، لا سيّما في معاملتها الفقراءَ أو غيرَ المثقّفين من الناس. وتصف الرسالة مثل هذا التصرّف بأنّه "تجاوز لحقوق صاحبه وخرق لحقوق الآخرين" [40]. ويؤكّد البابا يوحنّا بولس الثاني، في رسالته العامّة "رسالة المخلّص" لعام ١٩٩٠، أنّ المحبّة التي تستبين في التضامن مع الفقراء وقضيّتهم "تبقى القوّة الدافعة في الرسالة التبشيريّة، وهي أيضًا المعيار الوحيد لمعرفة ماذا يجب أن يُفعَل أو ألاّ يُفعَل، أن يُغيَّر أو ألاّ يُغيَّر. إنّها المبدأ الذي ينبغي أن يوجّه كلّ عمل، والهدف الذي ينبغي أن يقود إليه

---

[39] قابل حوار وبشارة، فقرة ١٥.

[39] قابل حوار وبشارة، فقرة ١٥.

[40] الوثيقة في الحرّيّة الدينيّة، فقرة ٤.

كلّ عمل "[٤١] .

كلّ من كان مطّلعًا على تاريخ الكنيسة وأنشطتها التبشيريّة يعلم أنّها ، لمّا كانت كنيسة الخطأة ، كان لا بدّ لها أن تتقاعس مرارًا وتكرارًا – وأحيانًا على الملأ – عن مستوى مُثُلها العُليا . لذا فإنّ البابا في رسالته ذاتها يطلب من الكنيسة ومبشّريها أن يؤدّوا شهادة التواضع ، أوّلاً إزاء أنفسهم ، بحيث تحملهم هذه الشهادة على محاسبة ضميرهم شخصيًّا وجماعيًّا ، فيُصلحون في سلوكهم كلّ ما يناقض الإنجيل ويشوّه وجه المسيح "[٤٢] .

٤ – المميّزات الخاصّة للعلاقة بين الكنيسة والأمّة

رأينا كيف تعتزم الكنيسة ، في إتمام رسالة الشهادة للحقيقة الدينيّة ، أن تنظّم علاقاتها بالأديان الأخرى ، عندما تنهض برسالتها التبشيريّة ، التي فيها كان الحوار بين الأديان عنصرًا لا يتجزّأ من عناصرها . والواقع أنّ الكنيسة تعتقد أن ثَمّةَ علاقة خاصّة تربطها بالأمّة التي ينتمي إليها المؤمنون المسلمون .

٤–١ المجمع الفاتيكانيّ الثاني

بعد " قرون من النزاعات والمشادّات الكثيرة "[٤٣] ، قرّرالمجمع الفاتيكانيّ الثاني في دستوره العقائديّ " نور الأمم " وبيانه في العلاقة بين الكنيسة

---

[٤١] من المنشور البابوي " رسالة المخلّص " ، فقرة ٦٠ . إنّ المقطع المذكور هنا مأخوذ عن عظة لإسحق الذي من ستلاّ (القرن الثاني عشر) : راجع *Patrologia Latina* 194, 1793 .

[٤٢] من المنشور البابوي " رسالة المخلّص " ، فقرة ٤٦ . قابل أيضًا المنشور الرسوليّ " إطلالة الألف الثالث " ، فقرة ٣٥–٣٦ .

[٤٣] الوثيقة في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، فقرة ٣ .

والأديان غير المسيحيّة ، أن يضع معيارًا نموذجيًا للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الكنيسة والأمّة ، فأرساها على أساس جديد . كما أصدر المجلس العالميّ للكنائس بيانات مماثلة باسم الكنائس المتّحدة فيه [٤٤] .

انطوت الفقرة الأولى من بيان " في عصرنا " على نظرة إيجابيّة لا مجال للشكّ فيها . وممّا جاء فيها : " في عصرنا الذي يتقارب فيه بنو البشر تقاربًا وثيقًا وتنمو فيه علاقات الصداقة بين الشعوب المختلفة ، تنعم الكنيسة النظر ، أوّل الأمر ، في ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يعزّز أواصر المودّة بينهم ". وهي تؤكّد بلا تحفّظ أمرًا واقعًا هو أنّ جميع الناس يؤلّفون جماعة واحدة ، تنحدر من أصل واحد وتسير نحو هدف واحد .

كما يؤكّد المجمع في " الدستورالعقائديّ في الكنيسة " إيمانه بالتصميم الخلاصيّ الشامل الذي وضعه الله لأنّه يريد الخلاص لجميع الناس : " ويشمل التصميم الخلاصيّ أيضًا جميع من يعترف بالخالق ، لا سيّما المسلمين الذين ينتمون إلى إبراهيم في الإيمان ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم ، الذي سيدين البشر في اليوم الآخر " [٤٥] .

لا داعي لأن نورد هنا النصّ الكامل للفقرة الثالثة من بيان " في عصرنا " . فالكنيسة تُثني فيه على طاعة المسلمين لله في العبادة وما يبذلونه من جهود ليسلّموا الأمر كلّه " لقضاء الله الخفيّ " بلا تحفّظ ، على غرار إيمان إبراهيم ، كما تقدّر الكنيسة إكرامَهم ليسوع كنبيّ وتعظيمَهم لأمّه العذراء

---

[٤٤] قابل :

Guidlines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, ed. World Council of Churches. Geneva 1979, 4th printing revised 1990 ; *Ecumenical Considerations on Christian-Muslim Relations*. Geneva 1991.

هذا كان نصًّا أوّلاً للنقاط التي قُرّرت سنة ١٩٩٢ وطُرحت للدرس تحت عنوان :

Issues in Christian-Muslim Relations, Ecumemical Consideration.

[٤٥] الوثيقة في الكنيسة " نور الشعوب " ، فقرة ١٦ .

وحياتَهم التي يقضونها مترقّبين مجيء يوم الدين . كما تلاحظ الكنيسة أنّ المسلمين يحملون ، من حيث الإيمان والممارسة العمليّة ، تراثًا روحيًّا ومجموعةً من التعاليم الخلقيّة ، تعتبرها الكنيسة ، في عناصرها الرئيسيّة ، جوهريّةً في إيمانها وممارساتها .

لذا ، فهي تناشد الجميع بأن يقوموا ببدء جديد " وتحثّهم على بذل جهود مُخلِصة لإحراز تفاهم متبادل " ، كما تطلّب " حرصًا على مصلحة جميع الناس ، أن يعمل المسيحيّون والمسلمون على السواء ، لحماية السلام وتعزيز الحرّيّة والعدالة الاجتماعيّة والقِيَم الخلقيّة "[٤٦] .

٤-٢ البابا يوحنّا بولس الثاني

إنّ تعاليم البابا يوحنّا بولس الثاني في الإسلام نجدها في خُطَب كثيرة ألقاها في المقابلات التي منحها إمّا للمسيحيّين أو للمسلمين أو للمسيحيّين والمسلمين معًا ، وذلك منذ انتخابه أسقفًا على رومة في العام ١٩٧٨ .

وكان من شأن تلك الخُطَب أنّها ساهمت مساهمة عظمى في تعميق بيانات المجمع وتطويرها . والحقيقة ، كما يقول توما ميتشل : " أنّه يمكننا أن نؤكّد بلا مبالغة أنّه ما من بابا أولى مثلَ هذه العناية للعلاقات بين المسيحيّين والمسلمين كالبابا يوحنّا بولس الثاني . فسواء أفي الخطابات التي وجّهها للمسيحيّين الذين يعيشون بين المسلمين في آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط وأوروبّا ، أم في خطاباته الموجّهة للمسلمين الذين التقاهم في الرحلات التي قام بها إلى شتّى الأقطار الإسلاميّة ، فإنّ البابا الحاليّ حاول أن يُرسِي أسُس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ومبادئ التعايش بين أتباع هذين الدينَين

---

[٤٦] في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، فقرة ٣ .

الموحِّدَين [٤٧] .

بين العناصر المشتركة في الإيمان ، يركّز البابا يوحنّا بولس الثاني على ما يتعلّق بالشخص البشريّ . فكِلا الدينين يعتبر الله مصدرًا لكرامة الإنسان . وهذا ما يعبّر عنه الإسلام عندما يقول إنّ الإنسان " خليفة الله في الأرض " . وكلا الدينين يعتبر الله مصدرًا للحقوق والواجبات والقِيَم الإنسانيّة . والبابا يوحنّا بولس الثاني يقدّر القِيَم الإنسانيّة الأصيلة التي يعلّمها كِلا الدينين . وكلاهما ينظر إلى الشخص البشريّ كآية من آيات الله في ما أبدع ، ويرى أنّ له كرامة ذاتيّة لا تُقدّر ، ومراميَ بعيدة لا تعرف الحدود : " في نظر المسلمين ، خُلِق العالم ليخضَع للإنسان ، خليفةِ الله ، أي قيِّمِه على المخلوقات . والكتاب المقدّس هو أيضًا يؤكّد أنّ الله أمر الإنسان ليس فقط بإخضاع الأرض ، بل أيضًا بفلاحتها وصيانتها (تكوين ٢: ١٥) . ولمّا كان الإنسانُ خليقةَ الله ، كان له حقوق لا يجوز امتهانُها ، بيدَ أنّه مقيَّد على حدٍّ سَواء ، بشريعة الخير والشرّ ، التي تقوم بدورها على النظام الذي وضعه الله " [٤٨] .

وفي الخطاب ذاته ، يُنعم البابا النظر في إيمان إبراهيم ، المرجعِ المشترك بين المسيحيّين والمسلمين : " إنّهم (المسلمين) مثلكم يؤمنون إيمانَ إبراهيم بالله الواحد القدير الرحيم ... وهذا الإيمان بالله ، الذي يشترك فيه المسيحيّون والمسلمون واليهود ، إذا عاشه الإنسان بإخلاص ، إذا كان متشرِّبًا منه

---

[٤٧] راجع ميتشل :

Th. Michel, *Christianity and Islam. Reflections on Recent Teachings of the Church* (Encounter, ed. Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 112). Roma 1985, 1-22.

[٤٨] راجع جويًا :

F. Gioia (ed.), *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio. Documenti 1963-1993*. Vaticano 1994, n° 339, p. 243.

في حياته ، فإنّه يكون أساسًا وطيدًا لكرامة البشر وإخائهم وحرّيّتهم ، ومبدأً لاستقامة السيرة الخلقيّة والحياة في المجتمع " [٤٩] .

إنّ المجمع ، في بيانه " في عصرنا " اكتفى بالقول ، على سبيل الوصف ، إنّ المسلمين يربطون إيمانهم بإيمان إبراهيم . أمّا البابا يوحنّا بولس الثاني فيؤكّد النتائج الاجتماعيّة والخلقيّة لذلك الإيمان ويصفه ، على ما يبدو ، بأنّه أصيل . وفي الواقع ، قال في خطاب ألقاه أمام المسلمين في كادونا بنيجيريا في العام ١٩٨٢ : " أتحدّث إليكم في هذه المسائل (التي تهمّ كلا الطرفين) ، لأنّكم مسلمون ، ومثلَنا نحن المسيحيين ، تؤمنون با لله الواحد ، مصدر الحقوق والقِيَم الإنسانيّة كلّها " [٥٠] .

للاّهوتيّ المسيحيّ أن يتساءل مع توما ميتشل : أفلا يخلُص المسلمون ، على غرار اليهود ، باعتبارهم أبناءً لإبراهيم في الإيمان ، ووارثين للوعود التي قطعها ا لله لأبي الآباء ؟ أمّا مضمون الإسلام فهو الخضوع المطلق بلا قيود لقضاء ا لله الخفيّ [٥١] .

ومهما يكُن من أمر ، فالبابا يرغب إلى المسيحيّين الذين يعيشون مع المسلمين أو في بيئة إسلاميّة ، أن يتذكّروا باستمرار القاعدة المشتركة للإيمان با لله بينهم وبين المسلمين . فالبابا إذًا ينظر إيجابيًّا إلى وجود الإسلام ، الذي يشهد له المسلمون المؤمنون الممارسون لدينهم ، ويعتبره مصدر غنًى ممكنٍ لإيمان المسيحيّين با لله ، الذي يدعو المؤمنين من كلا الطرفين إلى التعاون والتنافس الشريف في الميدان الخلقيّ الروحيّ [٥٢] .

---

[٤٩] جويّا ، ص ٢٤١-٢٤٢ .

[٥٠] جويّا ، ص ٢٨٤ .

[٥١] ميتشل ، ص ١٣ .

[٥٢] جويّا ، ص ٢٤٣ . راجع أيضًا ص ١٣-١٩ من مقالة :
Claude Geffré, “La portée théologique du dialogue islamo-chrétien”, in :

إنّ القِيَم الأساسيّة ، المتضمَّنة في الخضوع لله وعبادته والتسليم لمشيئته (الإسلام) ، التي يأخذ بها المسيحيّون والمسلمون على السواء ، بأساليب تميِّز كلّ طرف من الآخر ، لكنّها مع ذلك متّصلة أعمق الاتّصال ، هي الركن الذي تقوم عليه المودّة الخاصّة بين المسلمين والمسيحيّين . ففي العام ١٩٨١ ، بينما كان البابا يوحنّا بولس الثاني يزور دافاو (Davao) ، عاصمة ولاية مينداناو (Mindanao) في جنوب الفيليبين ، وهي منطقة معروفة جيّدًا بأنّها مسرح لتوتّر مزمن بين السكّان المسيحيّين والمسلمين ، أعلن البابا : " إنّي أتعمّد أن أخاطبكم كإخوة ... يجهدون ساعين ، عن وعي أو عن غير وعي ، إلى الله والحقيقة التي تنبثق منه . لكنّنا إخوة خصوصًا في الله الذي خلقنا والذي نسعى لنبلغه ، وفقًا لأساليبنا الخاصّة ، بالإيمان والصلاة والعبادة وحفظ وصاياه والخضوع لمشيئته " [٥٣] .

إنّ الالتزام بتلبية أوامر الله في أعمال العبادة ، وقد وصفناه بأنّه جوهريّ في الدينين كليهما وتقاليدهما العريقة ، هو في نظر يوحنّا بولس الثاني " حلقة عظمى تربط بين جميع المسيحيّين والمسلمين " [٥٤] .

وممّا جاء في تعليق لتوما ميتشل ، الذي يشغل منذ سنوات كثيرة منصب رئيس الدائرة الإسلاميّة في المجلس البابويّ للحوار بين الأديان ، قوله : " سواءٌ أتحدّثنا عن الصلاة التي يؤدّيها المسلمون خمس مرّات يوميًّا في أوقات محدّدة والتي يجدّدون فيها التزامهم بالتسليم لمشيئة الله والعمل على تنفيذها ، أم عن الصوم الذي يستغرق شهرًا كاملاً وينطوي على عناصر كثيرة كالذكر والتجديد الروحيّ على النطاق الفرديّ والجماعيّ ، والإخاء والصفح ، أم عن الزكاة التي يؤدّيها جميع المسلمين المؤمنين لصالح

Islamochristiana 18 (Rome 1992), 1-23.

[٥٣] جويّا ، ص ٢٦٢ .

[٥٤] جويّا ، ص ٢٥٠ .

الفقراء وللعناية بالمساكين ، هذه العبادات كلّها لا يمكن إلاّ أن تؤثّر في المسيحيّين ، لأنّنا نؤمن بأنّ الله الذي نحبّه والذي يحبّ جميع البشر ، هو الذي يعبدونه ويطيعونه في جميع أعمالهم " [٥٥] .

٤-٣ الدعوة المشتركة بين المسيحيّين والمسلمين في المجتمع التعدّدي

(١) القضايا المشتركة

إنّ الفقرة الثالثة من بيان " في عصرنا " ، بعدما أوردت عددًا من الحقائق الجوهريّة المشتركة بين المسيحيّين والمسلمين ، تنتهي بالإرشاد الرسميّ : " على المسلمين والمسيحيّين أن يصونوا السلام والحرّيّة والعدالة الاجتماعيّة والقيَم الخلقيّة ويعملوا على تعزيزها " .

وطالما ركّزَ البابا ، في رسائله العامّة الوثيقة الصلة بهذا الموضوع ، وفي الخُطَب التي وجّهها إلى مستمعيه المسيحيّين والمسلمين في شتّى أنحاء العالم ، على القضايا المشتركة والقِيَم التي تهمّ الجانبين ، المسيحيّ والإسلاميّ ، والدعوة التي يوجّهها الله إليهما ليؤدّيا شهادة مشتركة من شأنها أن تحثّ الآخرين وتساعدهم في البحث عن الله .

ومن هذه القضايا المشتركة التي تهمّ الجانبين ، يذكر يوحنّا بولس الثاني ، في المقام الأوّل ، صيانة الأبعاد الروحيّة للشخص البشريّ ودَعم القِيَم الروحيّة والخلقيّة في المجتمعات المهدَّدة بالمادّيّة والأنانيّة وقلب القيَم الإنسانيّة والروحيّة الأصيلة رأسًا على عَقِب . كما أنّ للمسيحيّين والمسلمين مفهومًا مشتركًا لمعنى الحياة البشريّة وغايتها ، والانقسامات التي تمزّق البشريّة ،

---

[٥٥] ميتشل ، ص ١٥ .

والخلافات ، واستقطاب المظالم المتزايد وبقائها ، والمشاكل الاقتصاديّة الناجمة في معظمها عن التقصير في التضامن الدوليّ ، والقضايا الاجتماعيّة والسياسيّة كضرورة الحكومات العادلة النزيهة الفعّالة ، والتزام قواعد اللياقة والانضباط في الحياة العامّة ، ومكافحة التمييز العنصريّ بجميع مظاهره ، والذود عن حقوق الإنسان وممارسته الحرّيّة الدينيّة ، وصيانة حياة الأسرة وحقّ الأهالي في تربية أولادهم تربيةً دينيّة ، وحقوق الجنين . كما أنّ المسيحيّين والمسلمين ، باعتبارهم خلفاء الله في الأرض ، يشاطرون مسؤوليّة مشتركة لاستعمال موارد الأرض الطبيعيّة باحترامٍ ولصيانتها .

ولمّا كان المسيحيّون والمسلمون يجابهون هذه المهامّ كما قدّمنا ، ويشاطرون الالتزام بالعناصر الجوهريّة للتقاليد التوحيديّة في الإيمان والأعمال ، فإنّ عليهم أن يَعُوا أنّهم مُبحِرون في سفينة واحدة ، وأنّ نجاة البشر هي رهنٌ بالتعاون الوثيق المستديم بين المسيحيّة والإسلام .

(٢) دعوة مشترَكة

المسيحيّون والمسلمون إذًا مدعوّون لأن يعيشوا فعلاً دعوةً مشترَكة في عالم تتجاذبه تجارب عبادة الأوثان بشتّى الأشكال . ودعوتهم المشتركة هذه تقوم ، في المقام الأوّل ، على إعطاء جواب الإيمان الواقعيّ الفعّال ، كبديلٍ معقول للفراغ الروحيّ والخلقيّ الذي يهدّد بابتلاع الحضارة المعاصرة . ويطالب يوحنّا بولس الثاني " بتركيز الجهود للتغلّب على الوهم الذي يطمح في بناء عالم جديد خالٍ من الله " [٥٦] ، ويصلّي مع المسلمين والمسيحيّين في كراتشي ، " سائلاً الله أنْ يُلهِمنا طرقًا أفضل للتعاون والتكاتف لما فيه

---

[٥٦] جوبّا ، ص ٢٩٠ .

الخير للجميع " [٥٧]، ويحثّ على التنافس الشريف في العمل معًا لخدمة أكثر الناس بؤسًا (بروكسيل ١٩٨٥) [٥٨]، لكي نصبح حلفاء متآخين في خدمة الإنسان (نَيروبي ١٩٨٥) [٥٩].

غير أنّ هذا الهدف لا يمكن أن يتحقّق ما لم يتعاضد المسيحيّون والمسلمون ليحافظوا على حيويّة البُعد الروحيّ، استنادًا إلى أفضل ما في تقاليد كلّ طرف. وبوجيز القول: إنّ المسلمين والمسيحيّين مدعوّون إلى السعي معًا في عالم اليوم لبلوغ هدف مشترك، لا يقلّ طموحًا عن بلوغ القداسة. وهذا يعني ضمنًا في نظر يوحنّا بولس الثاني العمل على تعزيز التضامن البشريّ بروح الوفاء للدين الذي نعتنقه. ففي حديثه عام ١٩٨٢ مع ممثّلي الأديان التوحيديّة الثلاثة في لِشبونة قال: " هنالك دائمًا مُتّسَع للتضامن البشريّ بروح الولاء للدين الذي نعتنقه، يقينًا منّا أنّ الإيمان با لله ينطوي على خير لنا وأنّ الرغبة في مشاطرة هذا الخير مع الآخرين هي عفويّة. وفي استطاعتنا، من جميع النواحي، أن نجعل ذواتنا رمزًا للقدرة الإلهية ...

إنّ تقديرنا للكنوز التي لا ريب أنّها متوفّرة في روحانيّة كلّ دين، وإقامة صلاة مشتركة كلّما كان ذلك ممكنًا، مِن شأن ذلك كلّه أن يؤدّي إلى تركيز الجهود لنتجنّب الوهم الرامي إلى بناء عالم جديد خالٍ من ا لله، ولنتلافى غرور حضارة إنسانيّة محصورة في الإنسان دون سواه.

---

[٥٧] جويّا، ص ٢٦١.

[٥٨] جويّا، ص ٣٢٨.

[٥٨] جويّا، ص ٣٤٣-٣٤٤.

[٥٩] جويّا، ص ٢٩٠. لقد أشار البابا يوحنّا بولس الثاني في خطاب وجّهه سنة ١٩٨٠ إلى سامعيه المسلمين في ألمانيا الذين يقيمون صلاتهم جهارًا، " يعطون مثلاً حسنًا يستحقّ أكبر التقدير، ويشجّعون إخوتهم المسيحيّين ويساهم في صيانة القيَم الأخلاقيّة والروحيّة في هذا العالم المادّيّ: راجع ص ١٩٠ في كتاب ميتشل:

ذلك أنّ الإنسان ، إذا جُرِّد من بُعدِه الدينيّ ، وكم بالحريّ إذا جُرِّد من حرّيّته الدينيّة ، يصبح فقيرًا ، ويفقد واحدًا من حقوقه الرئيسيّة [٦٠] .

لا أحد يُنكر أنّ هذا المَثَل الأعلى الذي يضعه البابا نُصْبَ أعيُن المسيحيّين والمسلمين لا يخلو من نواحٍ خياليّة ، يتعذّر تطبيقها عمليًّا . لكنّ البابا يصرّ على أن يبقى هذا المَثَل الأعلى حيًّا في قلوب المؤمنين ، إذ إنّ من شأنه أن يحملهم على الشروع في بذل ما يلزم من جهود . كما أنّ البابا عرض هذا المَثَل الأعلى للشبيبة بنوعٍ خاصّ ، عرضًا وافيًا ، وذلك في الدار البيضاء في شهر آب/أغسطس ١٩٨٥ ، عندما كان يتحدّث إلى الشبيبة المغربيّة ، فوصفه بقوله إنّه الحلّ المِثاليّ " لعالمٍ يتيح لكلّ إنسانٍ مكانًا في جوّ من الكرامة والحرّيّة " . وقال إنّ تحقيق مِثل هذا العالم " رهنٌ بإرادة الشبيبة المنتشرة في جميع أقطار العالم " .

هذه الرؤية تتخيّل مجتمعًا شاملاً مبنيًّا على مشيئة الله ، يحتلّ فيه الله المكانة المركزيّة ، بحيث تمارس فيه الشعوب التضامن ، وفي الوقت ذاته تقبَل بما بينها من فروق ، ويعرف بعضُها بعضًا ، يقينًا منها " أنّ الله خلق جميع الناس متساوين في الكرامة ، ومع ذلك مختلفين من حيثُ النعَم والمواهب . فالبشريّة جماعة واحدة ، يؤدّي فيها كلّ فرد دورَه ، كما أنّه ينبغي على الجميع أن يعترفوا بقيمة كلّ شعب وبما للشعوب من ثقافات متنوّعة . كأنّي بالعالم يكوّن كائنًا حيًّا ، على كلّ عضوٍ فيه أن يتلقّى شيئًا من سائر الأعضاء ويُعطيَها هو أيضًا شيئًا " [٦١] .

وفي هذا الجسد الكبير الحيّ المؤلّف من شعوب وثقافات متنوّعة ،

Th. Michel, " Pope John Paul II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims ", in : *Bulletin* (Secretariatus pro non Christianis, 21, n° 62 (Vatican 1986), 182-191.

[٦١] جوميّا : كتابه المذكور في الحاشية ٤٨ ، ص ٣٥٠-٣٥١ .

نرى المسيحيّين والمسلمين مدعوّين للتعاون ، كي يُهيّئوا معًا الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة لحياةٍ تليق بكرامة الإنسان ، وكي " يشهدوا للقِيَم الروحيّة التي يحتاج إليها العالم : الإيمان با لله ، والبحث المتواضع عن مشيئته ، والاحترام لما للطرف الآخر من تقاليد دينيّة " [٦٢] . وهكذا يُمسي المسيحيّون والمسلمون إخوةً متحالفين يعملون يدًا بيد لإنشاء " حضارة المحبّة " [٦٣] .

(٣) الطرق العمليّة للتعاون وشروطها

إنّ المسيحيّين والمسلمين اليوم ، على اختلاف مشاربهم ، يؤلّفون مع سواهم من الشعوب ، اجتماعيًّا وثقافيًّا ودينيًّا ، مجتمعات تعدّديّة . أمّا مهمّتهم ، فتتناول ، في المقام الأوّل ، العمل على تعليم جماعاتهم الدينيّة وتربيتها وإصلاحها.

" ليست رسالتهم أن يفرضوا حلولاً مسبّقة على مواطنيهم . إنّما هم مدعوّون إلى إيقاظ ضمائر المواطنين بحيث يُدركون ضرورة التعدّديّة التي تتطوّر تدريجيًّا مع تطوّر أوضاع الجماعات (بحكم العوامل الاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة الخ) ، لأنّ الخلافات القائمة ناجمة عن هذه العوامل مجتمعةً [٦٤] .

وتمشّيًا مع مبدإ التبعيّة المتبادلة ، فعلى المؤسّسات الخاصّة ، الإسلاميّة

---

[٦٢] في كتاب جويّا :

F. Gioia (ed.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995).* Boston 1997, n° 468, p. 299.

[٦٣] جويّا : كتابه المذكور في الحاشية ٤٨ ، ص ٢٨٤ .

[٦٤] راجع بورمانس :

M. Borrmans, *Guidlines for Dialogue between Christians and Muslims.* New York, 1990, 35.

وقد صدر هذا الكتاب باللغة العربيّة : موريس بورمانس : توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين ، المكتبة البولسيّة ، جونية ١٩٨٦ .

والمسيحيّة ، أن تؤثّر في الرأي العامّ والبنى الاجتماعيّة : ١) لتُذكّر ممثّلي الدولة بأنّهم إنّما خُوِّلوا السلطة لخدمة " الخير العامّ " وتنشيط التقدّم الإنسانيّ ؛ ٢) لتدخل في حوار ، بعضُها مع بعضٍ، وتنشئ لجانًا مختلطة من مسيحيّين ومسلمين ، بهدف تنظيم التعدّديّة القائمة في شتّى القطاعات الاجتماعيّة أو بهدف النهوض بمشاريع مشتركة لخدمة الخير العامّ .

أمّا المجالات التي ينبغي أن يتناولها المشرِفون على هذه الحملة الإعلاميّة ، من مسلمين ومسيحيّين ، بالحوار وبالتعاون المتبادل ، فهي ، على سبيل المثال : الثقافة ، وسائل الإعلام ، التربية ، المؤسّسات المختصّة بالعمل والرفاهة الاجتماعيّة ، حركات حماية البيئة ، أخيرًا لا آخرًا : المسائل الخلقيّة الناجمة عن بعض الميادين كالطبّ وعلم الأحياء الوراثيّ : " بالتعاون في جميع هذه المجالات يستطيع المسيحيّون والمسلمون أن يشجبوا المظالم والمواقف المتحيِّزة ، ويقدّموا الإعلام النزيه ، ويربّوا الضمائر على احترام الآخرين في تنوّعهم ... ذلك كلّه يفترض أن يقوم المجتمع بتنظيم التعدّديّة على كلّ مستوى من مستويات الحياة المشتركة ، مع ضمان الحرّيّة التامّة للجميع ، واحترام ما يختاره الضمير ، سواءٌ أتناولَ هذا الاختيار أمور الطعام والشراب واللباس والأعياد أم شؤونَ الإيمان "[٦٥] .

وهكذا تُدعى الجماعات إلى المشاركة في التنافس الروحيّ الشريف (" فاستبقوا الخيرات " : القرآن ٥: ٤٨) ، حيث يتآزر الطرفان فيتحدّى أحدهما الآخر وينتقده وبالتالي يعمل على تنقيته .

وبلوغًا إلى هذا الهدف المثاليّ ، كان من الضروريّ – على ما يبدو – الفصل بين السلطات ، وبالتالي بين المهامّ التي تضطلع بها السلطات المدنيّة والدينيّة والسياسيّة والثقافيّة . وهكذا يستطيع كلّ إنسان أن ينهض بمسؤوليّته

---

[٦٥] بورمانس ، ص ٣٦٥ .

في نطاق عمله الخاصّ وأن يشـارك – في الوقـت ذاتـه – مشـاركةَ وئـام وانسـجام ، في ممارسةٍ تعدّديّـةٍ تحـترم الأفـراد وجماعـاتهم ، وتمنـح جميـع الأطراف حقوقًا متساوية وفُرَصًا متساوية في إطار مجتمعٍ مدنيّ .

من هنا يتّضح أنّ التعايش بين دينَين تبشيريَّين ، يؤكّد كلٌّ منهما أنّـه يمتلك الحقيقة الشاملة ، كالكنيسة والأمّـة ، يقتضـي قواعـد مسلكيّة مشتركة (مثلاً : في الرسالة والدعوة وآداب المرسَلين) ، على أن تقوم بوضع هـذه القواعد السلطاتُ المسؤولة لكِلتا الديانتَين . كما يقتضي أيضًـا تشـكيلَ لِجـان للمراقبة ، على الصعيد الوطنيّ والإقليميّ والدوليّ . وهكذا يصبح في الإمكـان أن نقيِّم – في جوٍّ يسوده روح الاحترامِ المتبادل وتمنّي الخير والنقـدِ البنّـاء – ما يتعلّق بالدعوة إلى التبشير من شؤون وتطوّرات ، لنتجنّـب كـلَّ مـا من شأنه أن يسبّب ، لدى أيٍّ من الطرفَين ، الريبـةَ والخيبـةَ والغضـب . هذا كلّه يساهم في تنقية جـوّ العلاقـات القائمـة بـين الديـانتَين . فيكـون الكاسبَ كلٌّ مَن يشهد أنّ الله واحدٌ أحد .

في أساس كلّ ما ذكرناه ، يكمُن السؤال الجوهريّ الموجَّه لكـلٍّ مـن هذين المعتقدَين : ما هي الوسائل المشروعة وما هي الوسائل غير الملائمـة وغير المشروعة ، التي يمكن أن يلجَأ – أو لا يجوز أن يلجـأ – إليهـا كـلٌّ من الدينَين المسيحيّ والإسلاميّ ، ليعزّز وينشر القبـولَ بـالقِيَم الـتي يـرى كلٌّ طرف أنّه مدعوّ ليبشّر بها ، في ظروف اجتماعيّة سياسيّة معيَّنة ؟

أورَدْنا أعلاه التعاليم الواضحة التي لا لبس فيها ، الصادرة عن الكنيسة في هذا الشأن . غير أنّ ذكر هذه النقاط لا يعني – بطبيعة الحال – أنّها تنال الرضا حاليًّا أو أنّها ستنال الرضا دائمًا ، وبأولى حجّة لا يَعني أنّ الطـرف الآخر يعتبرها واجبةَ القبول . مـن هنـا ضـرورة قيـام المؤسّسـات الرسميّـة

بتنظيم حوار دائم للنظر في هذه الأمور في ظروفها الواقعيّة المتغيّرة [٦٦] .

٦- خاتمة : حدث أسّيزي وروحه
- حَجّ مشترَك إلى الله في التعدّديّة الدينيّة

إنّ البابا يوحنّا بولس الثاني ، منذ الرسالة الجامعة الأولى التي أصدرها في العام ١٩٧٩ حتّى الآن ، ما برِح يشجّع أتباع مختلف الأديان ، على إقامة الصلاة المشتركة (مخلّص البشر : ٦) . وقد اختتم بعض لقاءاته مع المسلمين بالصلاة ، أو سأل مستمعيه أن ينضمّوا إليه في الدعاء إلى الله . وكان أعظم حدث في هذا الشأن ، يومَ الصلاة والصوم ، الذي دعا البابا قادةَ العالم الدينيّين إلى الاشتراك فيه في تشرين الأوّل / أكتوبر عام ١٩٨٥ [٦٧] .

---

[٦٦] هنا ينبغي التشديد على ضرورة حوار مُخلص حول الجهود المتكرّرة التي تبذلها بعض الحكومات والأحزاب والحركات الإسلاميّة لإخضاع بنى المجتمع لأحكام الشريعة إخضاعًا متزايدًا وإخضاع غير المسلمين لبُنى الشريعة الإسلاميّة . وهكذا يُرفض رفضًا صريحًا أو ضمنيًّا الاعتراف بقطاع حياديّ دينيًّا في الحياة العامّة ، والعمل على تمكين جميع المواطنين من الاشتراك معًا اشتراكًا مماثلاً في هذا القطاع ، وذلك في مجتمعات ودول تتّسم بطريقة واضحة بتعدّديّة الثقافات والأديان والطوائف أو البدع . وهذا يوضح مرّة أخرى ضرورة الحوار النصوح لتطوير العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة في المستقبل تطويرًا إيجابيًّا . ومن الضروريّ أيضًا عقد اتّفاقيّات حول علاقة الدول بالدين وحول حقوق الإنسان . راجع رسالة البطاركة الكاثوليك في الشرق : " معًا أمام الله ، في سبيل الإنسان والمجتمع ، العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في العالم العربيّ " ، لبنان ١٩٩٤ .

[٦٧] إنّ عرضًا لهذ الحدث الفريد في تاريخ الأديان ولطريقة فهم البابا له ، ورد في مقالة :

M. Fitzgerald, " Mission and Dialogue : Reflection in the Light of Assisi 1986 ", in : *Bulletin* 23, n° 68, Vatican 1988, 113-120.

راجع أيضًا عند جويّا ، كتابه المذكور في الحاشية ٤٨ ، رقم ٥٣٢-٥٥٢ ، ص ٤٠٦-٤٢٠ ؛ وقابل أيضًا في كتاب عن صلوت السلام في أسّيزي ، مع مقدّمة من الكردينال

ولا ريب أنّ يوم الصوم والصلاة هذا ، يُعتبَر علامةً نبويّة ، تدلّ رمزيًّا على الهدف الذي يسعى جميع الباحثين الدينيّين لتحقيقه في محجّتهم إلى المطلق ، كما تدلّ على الطرق الملائمة لبلوغ ذلك الهدف .

واسمحوا لي أنا أيضًا أن أختتم حديثي هذا بالصلاة التي تلاها البابا يوحنّا بولس الثاني في نهاية اللقاء المسكونيّ الذي تمّ في لِشبونة (البرتغال) في العام ١٩٨٢ :

" أللهمّ ، أيّها الواحد الذي يفوق الوصف ،
يا مَن تحدّثنا عنه جميع المخلوقات ،
يا مَن هو على كلّ شيء قدير ،
يا مَن لا يُكرِه الإنسانَ أبدًا ، بل يدعو البشريّة إلى الخير ،
أيّها الرحمن ، الذي يحبّ الرحمة لجميع الناس ،
نتوسّل إليك أن تقودنا دائمًا في سبلك وتملأ قلوبنا بمحبّتك وسلامك وفرحك ، وتباركَنا [٦٨] " .

فرانتس كونغ ، وتعليق من هانس فالدنفلس (Hans Waldenfels) ، فرايبورغ ١٩٨٧ .

[٦٨] جويّا ، رقم ٤٠٣ ، ص ٢٩١-٢٩٢ .

ترولّ – المناقشات في الجلسة العامّة

مدير الجلسة : البروفسّور الدكتور عادل تيودور خوري
(مونستر / ألمانيا)

خوري :

مسألة النظريّة والواقع

في محاضرته الحاثّة على التفكير انطلق البروفسّور ترولّ من التأكيد أنّ المبادئ الملزمة في الأديان تشكّل قواعد تقاس عليها قيمة الواقع المُعاش . وقد وصف هذه المبادئ بأنّها مقياس لإصلاح الواقع على صعيد الحياة العمليّة والتصرّف الراهن . وهنا يُطرح سؤالان . أوّلاً كيف يمكن بناء جسر يربط بين المبادئ الملزمة في الجماعات الدينيّة من جهة وتصرّفها غير المرضيّ من جهة أخرى . وهنا لا يفيد أن نعتذر مسبّقًا بأنّ الواقع من جرّاء ضعفنا البشريّ وغيره من الأسباب لا يرتقي إلى مستوى المثال الذي ينعكس دون انقطاع في تعاليم الدين . من الممكن أن يكون الأمر على ذلك في كثير من الأحيان أو في أغلب الأحيان . ولكن ألا ينبغي لنا بكلّ رصانة وجدّ أن نسائل أنفسنا هل يدلّ التقصير في العمل والواقع على تقصير او انصداع في تعاليم الأديان نفسها ؟ في تعاليم معرّضة دومًا لأن تكون أسيرة وجهات نظر ومواقف عقائديّة قامت في زمن معيّن ، أو أن تكون قد وقعت تحت تأثيرها ، ثمّ تستعمَل أداة تبرير لبعض التصرّفات العمليّة ؟ ألا يجب من هذا المنطلق أن نقابل دومًا بالنقد الفكريّ تاريخنا وحاضرنا ؟

الانتباه الى الرؤية العَلمانيّة

والسؤال الثاني يشير إلى ما قيل في أنّا نستطيع أن نحصّل شيئًا مهمًّا

لعالمنا ، لا بمعاداة الأديان ، بل بمساهمتها . كيف يمكن تبرير هـذا الـرأي أمام أناس لا يؤمنون بدين معيّن أو يفضّلون ، نظرًا إلى ما تجلّى في تاريخنا من نقص ، توجيه سلوكهم لا على أسـاس المبـادئ الدينيّـة ، بـل علـى أسـاس بصائر من هذا العالم ؟

ترولّ (Troll) :

تحوّل في الواقع – تحوّل في التعليم

إنّ ما عُرض في السؤال الأوّل ، مفاده أنّنا في جماعتينا الدينيّتين ، علينا أن نكون على استعداد لتغيير تعاليم قد تبدو لنا جوهريّـة ، إذا أردنـا حقيقـةً أن نصل إلى تغيير عميق راهن في العمل والواقع ، في واقـع ، كثيرًا مـا سـلكنا فيه ، كما يوضح ذلك اعتبار التاريخ ، سبل الضلال . آمل أن يكـون كلامـي قد بيّن أنّ الكنيسة ، في قضيّة حقوق الإنسان مثلاً ، قد قامت فعلاً بمثـل هذا التغيّر . وذلك لا على صعيد الواقع فقط ، كما قد نعتقـد ، بـل أيضًـا على صعيد التعليم . ففي وثيقة المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ في "الحرّيّة الدينيّـة" أعطت الكنيسة مثلاً عن مثل هذا التطوّر في التعليم . وربّمـا لا يصـحّ هنـا أن نتكلّم على تطوّر ، بل نوعًا ما على تحوّل في التعليم . فإنّا لو تتبّعنا ما قالـه البابا وات من زمن ليس ببعيد عن العلاقة بين الديـن والدولـة [1] وقابلنـاه بمـا علّمته الكنيسة مؤخّرًا في المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، فلا بدّ من التصريـح هنـا بأنّه حصل تحوّل في التعليم ، إن لم نقل إنّه حصل انكسـار وفجـوة ، كمـا يؤكّد البعض . مـن المفهـوم أنّ المفكّريـن الكـاثوليكيّين يتجنّبـون مثـل هـذا التعبير ، لأنّهم يصرّون دومًا على أنّ هناك استمراريّة في تطوّر التعليم الكنسيّ . ولكن لنضرب مثَلَ المفكّر بوكنفورده (Ernst-Wolfgang Böckenförde)

---

[1] راجع ما ورد أعلاه ص ٧٩ ، ولا سيّما الحاشية ١٧.

الذي يتساءل ألم يكن التحوّل خلال المئة سنة الماضية في الحقيقة أكثر من تحوّل بسيط ؟ أفلا ينبغي ، بالنظر أيضًا إلى قضايا أخرى ، أن نتوقّع قيام ضرورة تحوّل حقيقيّ في شؤون عقائديّة ، ممّا لا يستقيم ولا شكّ دون كيل طافح من الشجاعة للقيام بإعمال الفكر الجديد والتدقيق في التعابير الجديدة ؟ أنا على يقين أنّنا سنبلغ في بعض النقاط التي مرّت علينا خلال التاريخ إلى تطوّرات أخرى في التعليم ، دون أن يقود ذلك الكنيسة إلى فقدان هويّتها .

تحديد أدقّ لمفهوم الدين أمر ضروريّ

إنّي أوافق على القول بأنّه أمر ذو حدّين قد يزجّ في الخطر ، إن صرّحنا بأنّ التطوّرات ذات الضرورة الماسّة لزماننا لا تُنال إلاّ بإسهام الأديان . مثل هذا الرأي ينجم بقدر كبير عن قلّة الدقّة في تحديد مفهوم الدين . وأعتقد أنّ العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة تتوثّق أكثر ، إن نحن سألنا من وقت الى آخر بدقّة أشدّ ، ما نعني الآن في الحال عندما نتكلّم على الدين . إليكم في ذلك مثلاً : إنّي كتبتُ منذ بضع سنين مقالاً في معنى مفهوم الدين في العربيّة والفارسيّة والأردو عند المفكّرين المسلمين في الهند [٢] . فاتّضح أنّ المفهوم يختلف عند ثلاث فئات مختلفة . وهكذا فإنّ مَن يزعم أنّ مفهوم الدين هو واحد دومًا ، يتعارض مع الواقع الذي بيّن أنّ كلمة الدين عند المسلمين في الخمسين سنة الأخيرة قد فهمت بطريقة مختلفة جدًّا ، مثلاً عند أبي الحسن علي مروي ، والسيّد أبي الأعلى المودودي (توفّي سنة ١٩٧٩) ومدرسته ، وأخيرًا أهِلو ذِرهَن . وكذلك يبدو من جهة المسيحيّين مُقلقًا وخطرًا استعمال هذه المفاهيم العامّة بنوع غامض

---

[٢] كريستان ترولّ :
" The Meaning of **din**. Recent Views of Three Eminent Indian Ulama ", in: Troll (ed), *Islam in India. Studies and Commentaries*. New Delhi 1982, 168-177.

دون تحديد دقيق .

مُمْجو (Mumcu) :

تطوّرات سارّة

أنا لست من علماء الدين ولا أفهم الكثير من اللاهوت المسيحيّ أو الكاثوليكيّ ، ولكنّي بصفتي أستاذًا في الحقوق قد أُعجبتُ كثيرًا بالجهد الكبير الذي يبذله اللاهوتيّون المسيحيّون للإكباب على حقل الحقوق المدنيّة في الزمن الحاضر . ولقد سرّني أن تكون الكنيسة الكاثوليكيّة لا تحتكر لنفسها امتلاك الحقيقة ، فيتضّح من ذلك كيف حصل التطوّر في التاريخ .

عدم احتكار السفينة للمسحيّين والمسلمين وحدهم

لقد قال المحاضر إنّ المسيحيّين والمسلمين جالسون في سفينة واحدة . وأنا أسأل ألا يمكننا أن نستقبل في هذه السفينة أتباع الأديان الأخرى من مثل البوذيّين والهندوسيّين وغيرهم ممّن لا يعتنق دينًا ولكنّه لا يزال يؤمن بإله ، وحتّى الملحدين ؟ أفليس أنّنا بقدر ما نقبل بعالم تعدّديّ ، نتخلّى عن حجز السفينة لأتباع دينَينا ، المسيحيّة والإسلام وحدهما ؟

الحرّيّة الدينيّة والاعتقاد الدينيّ

أنا أعلم أنّنا من خلال اليوم الثاني للمؤتمر ستتاح لنا الفرصة للإكباب على الموضوع التالي ، ولكنّي أودّ أن أطرح السؤال عنه في هذا المقام : أين تمتدّ الحدود في رأيكم بين الاعتقاد الدينيّ ومطلب الحرّيّة الدينيّة ؟ إنّ هذا السؤال القانونيّ قد تمّ الالتفات إليه في المؤتمر الأوّل قبل أربع سنوات [٣] ،

---

[٣] راجع : أندراوس بشته / عادل تيودور خوري : " سلام للبشر . المسيحيّة والاسلام ينظر ان

ولكن قد تمّ منذ ذلك الوقت تقدّم كبير مهمّ في قضيّة حقوق الإنسان ولا سيّما في قضيّة الحرّيّة الدينيّة .

ترولّ :

سفينة جميع الذين يسعون وراء الحقيقة والعدل

متى قلنا إنّ المسيحيّين والمسلمين جالسون في سفينة واحدة ، فإنّ هذا الكلام يمكن تفسيره تفسيرًا حرفيًّا وحصريًّا ، ويمكن أيضًا فهمه كتعبير رمزيّ قابل للتطبيق على أصعدة مختلفة في اتّجاهات مختلفة . أنا أستعمل العبارة هنا طبعًا كمثل يمكن تطبيقه على جميع المؤمنين الذين يلتمسون الله ، فيقال عنهم إنّهم سائرون في طريقهم في سفينة واحدة . قد يكون هذا أيضًا استعمالاً ضيّقًا ، نظرًا إلى أنّ جميع الناس ، أو – كما يقال – جميع ذوي الإرادة الصالحة يسعون وراء حقيقة أكبر وعدالة أكبر واحترام للغير مهما كان دينه . وهؤلاء جميعًا يؤلّفون اليوم أكبر جماعة في العالم . ولكن يستطيع المرء أن يقصي نفسه عن هذه الجماعة عندما يرفض بملء حرّيّته الهدف الكبير المشترك ، وهو التماس الحقيقة والعدالة . في هذا يكمن حدّ فاصل . ومع ذلك فهناك السفينة الكبيرة التي تحمل الذين يعتبرون أنفسهم حجّاجًا يسعون وراء هدفهم ، ومِن عدادهم أولئك الذين يتبعون صوت ضميرهم ويرون أنّه لا ينبغي لهم أن يتبعوا دينًا معيّنًا منظّمًا ،

في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة " (سلسلة المسيحيّة والاسلام في الحوار والتعاون، ٣)، المكتبة البولسيّة، جونيه – لبنان ١٩٩٧؛ خصوصًا مقالة غيرهارد لوف : " السلام وحقوق الإنسان في منظار الكنائس " ، ص ١٧٥–١٩٥، ومقالة محمد مجتهد شبستري : " أسس الحرّيّة اللاهوتيّة والفقهيّة . استقلال الإنسان وسيادته في نظر الإسلام ، كقاعدة للسلام العالميّ المرغوب فيه جدّيًا " ، ص ٢٢٣–٢٢٩ .

ولكنّهم مع ذلك يلتمسون العدالة والحقيقة .

كيف يمكن الآن على هذا الصعيد الموسّع الوصول إلى اتّفاق ؟ هذا ولا شكّ قضيّة الحوار والالتزام الشخصيّ . فبالنسبة إلى هذا السؤال الأوّل أرى أنّا جميعًا ، مسيحيّين ومسلمين ، ليس فقط لصالحنا ، بل أيضًا لصالح البشريّة كلّها ، علينا أن نعمل في سبيل إقامة إنسانيّة ، إنسانيّة دينيّة بالمعنى الذي أوضحتُه لهذه الكلمة ، إنسانيّة تشمل جميع الذين يلتمسون الحقيقة والعدالة .

مطلب الحقيقة والحقّ في الحريّة الدينيّة

أتعرّض الآن للقسم الثاني من المداخلة ، الذي يتعلّق بما عرضته في مطالبة المسيحيّة بامتلاك الحقيقة . أودّ هنا أن أعود إلى التمييز بين الصعيد القانونيّ والصعيد الأخلاقيّ . فقد حاولت في محاضرتي أن أبيّن أنّه على الصعيد القانونيّ ، في ما يتعلّق بنظام مجتمع المواطنين ، يجب أن يكون هناك حقّ بحرّيّة ممارسة الدين . أمّا على الصعيد الأخلاقيّ فإنه يجب على كلّ واحدٍ منّا – كفرد وفي علاقته مع جماعته – أن يتبع ما يعتبره الحقيقة أو ما يُفرض عليه كحقيقة . وفي ذلك قد يكمن ما يميّزه من سائر أعضاء هذا المجتمع .

قصدي هو أن أوضح أنّه في مفهوم المسيحيّة الكاثوليكيّة ليس هناك تناقض بين أن يقصد الكاثوليكيّ الرصين بقناعته اتّباع كنيسته في حقلي الإيمان والسلوك ، وأن يعمل ، إلى جانب ذلك وعلى هذا الأساس ، في سبيل تعدّديّة اجتماعيّة ، أي في سبيل مجتمع مدنيّ يضمن احترام الغير في غيريّته ، أي الجماعات الأخرى في المجتمع نفسه . ثمّ حاولت أن أظهر ، نظرًا إلى المسائل الصعبة الناتجة عن حدود التوافق الاجتماعيّ ونظرًا إلى مجموعة الرغبات والمطالب التي تتقدّم بها بعض البدع الدينيّة باسم حرّيّة

الضمير والتي لا تكون دائمًا متوافقة مع مطالب الفئات الأخرى في المجتمع الواحد، أنّنا يجب علينا العكوف على الحوار. هذا مجال يلقي علينا أسئلة كثيرة جدًّا. فلنفكّر على سبيل المثال في ما شاهدنا عند بعض الفرق من أفعال هدّامة. من هذه الناحية علينا أن نعود إلى محتوى محاضرتي بمزيد من المحاورات والإيضاحات.

شنايدر (Schneider) :

هل هناك حقيقة واحدة في الدين، وتعدّد في الحقل الاجتماعيّ والسياسيّ؟

إن كنتُ قد فهمتُ جيّدًا شرح المحاضر، كانت إحدى أهمّ المقولات في حديثه التمييز بين مجالات مختلفة للواقع والإلزام. فهناك مثلاً التمييز بين ما هو، استنادًا إلى القناعة الإيمانيّة، ملزمٌ أخلاقيًّا، وما هو مفروض في النظام الراهن. وهكذا ينتصب، وفقًا لموضوع النهار، مطالبة الدين بامتلاك الحقيقة مقابل التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة.

وبتعبير آخر: في مجال الإيمان هناك "الحقيقة الواحدة"، أمّا في الواقع الاجتماعيّ السياسيّ فهناك تعدّد، بل تعارض في الغايات والمصالح وأساليب الأخلاق. والتوفيق بين الطرفين يحصل هنا بالإشارة إلى التعليم المتعلّق بحرّيّة الضمير وبالاستناد إلى التمييز بين دائرة الإيمان الشخصيّ والأخلاقيّات الملزمة للضمير من جهة، ودائرة النظام العامّ والمشروعيّة من جهة أخرى.

فإذا تنبّهنا لصدى مثل هذه المقولة عند سامع مسلم، فحين ذاك يمكن التساؤل أليس هنا تلميحٌ ما إلى "نظريّة الملكوتَين" (السماويّ والأرضيّ، كما أقرّها لوثر) وإلى النظريّة الليبراليّة؟ صحيح أنّ هذا إرث لا يُستهان به، وقد سبق توما الأكوينيّ نفسه وأكّد أنّ قوانين الدولة ليس غرضها أن تقود الناس إلى العمل بمشيئة الله، بل أن تضمن التعايش السلميّ بين

أعضاء المجتمع [٤] .

ولكن أليس من المفيد أن نضيف هنا شيئًا آخر ؟ هنا في هذه القاعة يجلس معًا مؤمنون من " ديانات الكتاب " ، وفي الوسط عُرضت طبعتان ثمينتان من كتبهم المقدّسة ، وهي تعتبر مصدرًا للحقيقة . والقضيّة هي هل تُسلّم الحقيقة إلى ضمير المؤمن ليتّخذ منها موقفًا حرًّا ؟ وهل هي بالنسبة إلى صياغة النظام العامّ لا عبرة فيها ، إن كان حقّ الشخص بحرّيّة الضمير له الأسبقيّة على حقّ الحقيقة ؟

وقد يزيدنا علمًا أن نتذكّر كيف تمّ الوصول إلى فهم تعدّديّ للتعايش . حيث كان الناس في البدء يسلّمون بأنّ الإيمان الواحد في ظلّ الحقيقة الواحدة عليه أن يملي القواعد المترتّبة على النظام السياسيّ والتشريعيّ . إنّ التحوّل إلى نوع من " التعايش السلميّ " بين الطوائف نتج عن صراع دمويّ لنصرة " حقيقة عامّة " صاغتها طائفة معيّنة . فإنه باسم التأويل الحقّ للوحي ولمشيئة الله قامت حروب دينيّة وحروب أهليّة ، وكان كلٌّ من الطرفين المتحاربين يعتبر نفسه مدافعًا عن الحقيقة ، ويعتبر المعادين حزبَ الباطل والكذب والخداع . وأخيرًا تغلّبت فكرة نزع السلطة السياسيّة من المتنازعين – وقد وصف ذلك الأستاذ بوكِنفورده ، الذي أشار إليه البروفسّور ترولّ ، وصفًا مليئًا بالعبر [٥] . حول منتصف القرن السابع عشر أعلن توماس هوبز (Thomas Hobbes) : " إنّ القانون تعلّمه السلطة ،

---

[٤] الخلاصة اللاهوتيّة ٢/١، القضيّة ١٩، المقطع ٤؛ راجع ص ٢٨٧–٢٨٨ من مقال :

H. Schneider, " Gestaltungsprobleme der Gerechtigeit im weltpolitischen Kräftefeld ", in : A. Bsteh - S. M. Mirdamadi (ed.), *Gerechtigheit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*. Mödling 1997, 275-316.

[٥] راجع :

E.W. Böckenförde, " Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation " (1967), in : *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/M. 1976, 42-64.

لا الحقيقة " ، السلطة ، أي السلطة البشريّة المستقلّة . وهذا يعني أنّ تأويل حقيقة الإيمان قضيّة تعني الفرد وليس فيها عبرة للنظام العامّ .

ولكن بين الفكرة القديمة القائلة بسلطة حقيقة الإيمان المطلقة حتّى على النظام السياسيّ – هكذا اعتبر ريتشارد هوكر (Richard Hooker) ، قبل هوبز بنصف قرن ، المجتمع قضيّةً سياسيّة كنسيّة – وبين موقف هوبز يقوم الوصل بين التواضع الفكريّ والثبات في الإيمان ، كما اتّضح عند جرمي تيلور (Jeremy Taylor) : الناس يقرأون الكتب المقدّسة بطرائق مختلفة ، وعليهم أن يتحلّوا بالتواضع بالنسبة إلى صحّة عملهم الخاصّ . كثيرًا ما لا يكون تقابل بين الحقيقة والباطل ، بل تكون تصوّرات مختلفة لحقيقة الله قائمة الواحدة إلى جانب الأخرى ، وتؤلّف معًا الكلّ الراهن .

أيسمح الله بقيام أنواع مختلفة من الحقيقة ؟

قد تبدو مثل هذه التعاليم بسهولة " نسبانيّة " وتخفيضًا من قيمة الدين . ومن يقول بذلك كثيرًا ما يُتّهم أنّه يستهين بكلام الله وينصب فقط مركّبات الفكر البشريّ بعضها تجاه بعض . أفيستطيع إنسان كُشِفت له حقيقة الله الواحدة أن يواجه التعاليم الأخرى بأكثر من مجرّد تسامح ؟

قد يساعد على التقدّم في هذا المضمار أن لا نكبت الواقع الذي يشهد بأنّ هناك في القطاع الدينيّ نفسه تنوّعًا مختلف الأشكال : تعدّدَ اختبار الله في العهد القديم [٦] ، وتعدّد أناجيل في العهد الجديد ، وتَواجُهَ الرسل في ما بينهم في إطار مجمع الرسل (راجع أعمال الرسل ١٥: ٥–٢٢) ، وتنوّعَ الشهادات الذي لا يعود فقط إلى أنّ أناسًا ينتمون إلى ثقافات وأساليب

---

[٦] " إن الله كلّم الآباء قديمًا بالأنبياء مرّات كثيرة بوجوه كثيرة " (عبرانيّين ١: ١) . قابل :
Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Apsekte des christlichen Pluralismus* (Kriterien 29). Einsiedeln 1972, 8.

تفكير مختلفة جدًّا يقابلون الحقيقة بما عندهم من معارف حياتيّة مختلفة .

وبعبارة أخرى : لا يمكننا الإحاطة بالتعدّد إن اعتبرناه تحدّيًا من قبل الواقع الاجتماعيّ السياسيّ موجّهًا إلى اللاهوت والجماعة الدينيّة ، التي تلتزم الأمانة للحقيقة الواحدة الخالية من التناقض ، النابعة من الله الواحد .

التعدّد ليس " الآخر المختلف " مقابل الحقيقة الدينيّة ، بل هو صفة لانشراح الحقيقة نفسها على أوجه متعدّدة [٧] . فإن عرفنا أنّ ذلك في المجال الداخليّ الخاصّ هو غنى يجوز ويجب أن يسبّب لنا الانشراح ، عند ذلك نبلغ – هذا رجائي – إلى موقف آخر إيجابيّ من التنوّع في محيطنا ، وفي القطاع الاجتماعيّ السياسيّ ، وحتّى في القطاع الدينيّ .

بوتس (Potz) :

ما هو وضع التعدّديّة في قطاع الجماعة الخاصّة ؟

هل يمكن أن نلاحظ أنّ هناك في الكنيسة تقديرًا إيجابيًّا للتعدّد وموقفًا إيجابيًّا من التعدّد وحقوق الإنسان ؟ أفلا يفضي هذا كلّه ضرورةً إلى التساؤل كيف تتصرّف الكنيسة في هذا الحقل داخل حدودها ؟ وهكذا يجب على الكنيسة أن توجّه السؤال ضمن قطاعها الداخليّ : كيف أتصرّف داخل الجماعة الدينيّة الخاصّة تجاه حقوق الإنسان وتجاه التعدّديّة الراهنة ؟ والسؤال موجّه لا محالة إلى الإسلام أيضًا .

---

[٧] قابل مثلاً :

J. Timmermann, *Nachapostolisches Parusiedenken. Untersucht in Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens.* München 1968.

ترولّ

صيانة وحدة الإيمان، ولكن بأيّة وسائل؟

كلّ جماعة من المؤمنين – وإن كان من الممكن أن تبتعد عنها فرقة أو أفراد لينضمّوا إلى جماعة أخرى – عليها بطريقة أو أخرى أن تجتهد في صيانة هويّتها. فالوصيّة القائلة بوجوب الحفاظ على الوحدة نابعة بالنسبة إلينا نحن المسيحيّين من الإنجيل مباشرة، من السيّد المسيح. ومن الظاهر أنّه لا يمكن جمع شمل أعضاء جماعة دون عقيدة مشتركة ومسلك مشترك. ولكن يجب أن يتّسع المجال ضمن هذه الوحدة لتعدّد كبير وأن يُحترَم ضمير الأفراد.

وبقدر ما تكون جماعة دينيّة مرتبطة بالسلطة السياسيّة الحاكمة، يكون لكلّ قرار صادر من أحد أعضائها يتناول العقيدة أو المسلك، عواقب مختلفة حتّى في الحقل الاقتصاديّ والسياسيّ، قد تجلب عليه صعوبات ضخمة، حتّى الفصل عن الجماعة أو القتل. وهكذا يجب هنا أيضًا أن نراعي الفرق القائم بين جماعة دينيّة تعيش في بلد مُعلمَن ومجتمع مدنيّ، وسواها. وفي مثل هذه الجماعة قد يحصل أنّها تستطيع ضمن نظامها الخاصّ وضع التوضيحات اللازمة، ولكنّ قراراتها، حتّى فصل أحد أعضائها، قد تبقى مبدئيًّا بالنسبة إلى أفرادها المعنيّين دون عواقب سياسيّة سلبيّة.

فلنضرب مثلاً وجود نظرات لاهوتيّة متعدّدة ضمن الكنيسة الكاثوليكيّة. فهل يطابق موقفها من هذا التعدّد ما تنادي به كقاعدة في الحوار مع الجماعات الدينيّة الأخرى، أوّلا يجب على الكنيسة في هذا الوضع، مثلاً بالنسبة إلى شجب آراء لاهوتيّ ما، أن تصغي طوعًا إلى ما يقوله آخرون، حتّى من بين غير المسيحيّين، في هذا الشأن؟ ومهما يكن من أمر، فإنّه من الواضح أنّ جماعةً مثل الكنيسة عليها دومًا أن تحافظ على الوحدة، في الأمانة لما اؤتمنت عليه. أمّا ما يتعلّق باختيار الوسائل المناسبة للقيام بهذه

المهمّة على شتّى الأصعدة قيامًا ملائمًا ، فيجب أن يقوم فيه حوار يرتكز على النقد الذاتيّ في الكنيسة ، ومع غير المسيحيّين أيضًا .

إيزاك (Esack) :

إقرار التعدّديّة أوّلاً في صفوف الجماعة الخاصّة

في الواقع قد يكون من واجبنا أوّلاً أن نعزّز التعدّديّة بالنسبة إلى الآخرين ضمن جماعاتنا الدينيّة الخاصّة ، إزاء مهمّتنا على الصعيد اللاهوتيّ في توضيح علاقتنا بمؤمني الجماعات الدينيّة الأخرى . وهكذا يتوجّه النظر أوّلاً ، لا إلى ما يقوله الفاتيكان عن المسلمين ، بل كيف يعامل الفاتيكان مؤمني جماعته ، كيف يتصرّف مثلاً تجاه لاهوتيّ مثل هانس كونغ (Hans Küng) أو تيسّا بلازُريا (Tissa Balazuriya) ، والأخير لاهوتيّ كاثوليكيّ من سريلانكا . وكذلك ليست القضيّة إثبات ما يقوله المسلمون عن سماحة الإسلام تجاه غير المسلمين ومدح وضع الذمّيّين ، بل بالأحرى السؤال كيف يعامَل بالفعل المنشقّون عن صفوف المسلمين . أخشى أن لا تكون النتيجة من الطرفين مدعاة للثناء والإطراء .

الاهتمام بالتعدّديّة تحت شعار المصالح التسلّطيّة ؟

السؤال الثاني الذي أطرحه على نفسي منذ سنين و لم أتوصّل حتى اليوم ، رغم كلّ الجهود ، الى حلّ له ، هو شعوري بأنّنا نتناقش في موضوع التعدّديّة كأنّ هذا النقاش مغلق على نفسه ، أي كأنّ العالم يصبح عالمًا أفضل بمجرّد أنّ أناسًا لهم قناعاتهم الدينيّة المختلفة تعلّموا أن يخاطب بعضهم بعضًا وأن يحتمل بعضهم بعضًا وأن يهتمّ بعضهم ببعض . وقد يكون الأمر على ذلك . ولكنّ المشكلة هي أوّلاً أنّ التعدّديّة الدينيّة بحدّ ذاتها وفي إطار الخطاب العصريّ قد تتناسى أو تنكر ما نسمّيه الحداثة وما بعد

الحداثة . فإنّه لا يمكن الإكباب على قضيّة التعدّديّة في فـراغ ذهـنيّ ، ولا يمكن أيضًا التكلّم على الحداثة وما بعد الحداثة في جوّ انعزاليّ منطوٍ علـى نفسه . فكِلاَ الأمرين حاصلان في عالم صناعيّ وممتـدّ إلى مـا بعـد حقبـة التصنيع ، في عالم يسعى - صراحة أو ضمنيًّا - إلى الهيمنـة على سـائر بلـدان العالم ، التي لا تملك السلطة بيدها . هل هناك تعدّديّة في إطار دنيا مُعولمـة ، أو بكلام أشدّ : في عالم تسود فيه تسويةٌ ساحقة للثقافات ؟ فإن كان المسيحيّون يدعوننا نحن المسلمين إلى أن نركب معهم سفينة التعدّديّة ، فيما التعدّديّـة الدينيّة تميل إلى رفض ما سواها مـن أنـواع التعدّديّـة ، أفـلا يدعوننـا لأن نكون شركاء في قضيّة تتّفق ومصالحهم التسلّطيّة الخاصّة ؟

جفّره (Geffré) :

الاتّفاق في مجال القيَم الأخلاقيّة وقضيّة حقوق الإنسان

في محاضرته المهمّة جدًّا شدّد البروفسّور ترولّ علـى إنسـانيّة يشـترك في تقديرها المسيحيّون والمسلمون ، وعلى أنّه لا يتمّ تحقيقها إلاّ بحوار صادق . وفي الواقع نحن نجتمع على عدد مـن القيَـم الروحيّـة والأخلاقيّـة . فـإن أنعمنـا النظر في هذه المجموعة من القيَم ، التي بحدّ ذاتها لا تزال مفهومًا غامضًا ، نتوقّف عند قضيّة حقوق الإنسان . فإنّه وإن كانت الكنيسة الكاثوليكيّـة لها تأويلها الخاصّ لحقوق الإنسان ، الذي لا يطابق دائمًا ما يُقـال مـن الناحيـة العَلمانيّة ، فهذا لا يمنع أنّ الطريقة التي عالجت بها هذه المسألة في المجمـع الفاتيكانيّ الثاني ، تتعلّق بنظرة معيّنة إلى حقوق الإنسان ، لا سيّما بالنسبة إلى الحرّيّة الدينيّة . والله يعلم كم كانت هذه القضيّة موضوع نقـاش داخـل الكنيسة .

فإن تكلّمنا إذن على اتّفاق بين المسيحيّين والمسلمين ، فالسؤال هو : إلى أيّ حدّ يمتدّ هذا الاتّفاق من وراء حقل القيَم المشترك إلى التعليم عـن

حقوق الانسان ، وليس فقط في معناه العَلمانيّ . وبدقّة أكبر هل هو يتوافق - حتّى في مسألة الحرّيّة الدينيّة - وحقوق ا لله (ألاحظ أنّ هذا المفهوم الأخير لم يرد في المحاضرة) ؟ ألا يجب أن نلاحظ أنّ هناك رغم اتّفاقنا توتّرًا بين موقف المسيحيّين وموقف المسلمين ؟ إذ إنّ الطرف المسيحيّ ، كما يبدو لي ، يعتبر التوتّر بين حقوق الإنسان وحقوق ا لله قضيّة مضى عليها الزمن ، فيما التوتّر لا يزال قائمًا عند الطرف المسلم . هذا كان سؤالي بالنظر إلى الاتّفاق بين المسيحيّين على إنسانيّة مشتركة .

ماذا يعني التخلّي عن المطالبة بامتلاك الحقيقة ؟

السؤال الثاني يذهب إلى أبعد من ذلك . من السهل في مجتمع تعدّديّ أن نتكلّم على شهادة إيمان مشتركة في الحقل الاجتماعيّ والسياسيّ وحتّى الأخلاقيّ . أمّا إن كنّا نعني التعدّديّة الدينيّة ، فكيف يمكن التوفيق بين صيانة كامل محتوى الإيمان والهويّة والقبول بتعدّديّة دينيّة ؟ قيل - وأنا مستعدٌّ للموافقة على ذلك - إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة قد تخلّت حاليًّا نوعًا ما عن مواقف توحي بأنّها تطالب بأنّها تمتلك وحدها الحقيقة الدينيّة . أنا أفهم ذلك من وجهة نظر عمليّة . أمّا إذا نقلنا ذلك إلى مستوى نظريّ ولاهوتيّ ، حين ذلك ينطرح السؤال هل وإلى أيّ مدى يمكن التوفيق بين ذلك وقناعة حاصلة في المسيحيّة كما في الإسلام ، قناعة الدينين كليهما ، بأنّهما يشهدان للوحي الحقّ ، لكلام ا لله الحقّ . فإن كنتُ إذن أوافق على أنّ الحقيقة الدينيّة ليست هي بمجرّد نقيض للضلال وأنّ الحقيقة التي نطالب بها يمكن إثراؤها بواسطة الحقيقة التي يعترف بها الآخرون ، فإنّي أرى أنّ العبارة القائلة " بأنّا لا نملك وحدنا الحقيقة " ليست واضحة ، إن كان المراد أنّنا نتخلّى عن أن نكون شهودًا لوحي ا لله الحقّ . كيف يمكن تبرير مثل هذا التخلّي ؟

باليتش (Balic) :

الدمج بين الدين والسياسة

إنّ الدمج بين الدين والسلطة والسياسة في الإسلام قد ألحق بالثقافة الدينيّة أضرارًا لا تقدّر . فالإسلام كدين منذ نشأته متسامح جدًّا ، ومنفتح على التعدّد والحوار . فإلى جانب المبدإ المعروف ، أنّه " لا إكراه في الدين " (سورة البقرة ٢: ٢٥٦) نجد في القرآن آيات مثل هذه : " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (سورة الكهف ١٨: ٢٩) .

وهناك دلائل تشير إلى أنّ الإسلام هو في التطبيق العمليّ أيضًا متسامح وميّال إلى التعدّديّة . وبقدر ما يمكن فهمه كواقع سياسيّ ، فإنّ هذا يقود إلى اهتمام السياسة لتطبيق نظرات معيّنة عند العلماء في نطاق المجتمع . هذا يعود إلى أنّ الإسلام لا يرجع فقط إلى القرآن كوثيقة وحي ا لله ، بل أيضًا إلى السنّة . وهكذا تظهر هنا عناصر إضافيّة يجب إخضاعها لفحص نقديّ . فإنّ السنّة كسبيل اتّباع محمّد هي أساسًا جواب عن المسلكيّة المسيحيّة ، كما يعبَّر عنها بالشعار القائل " بالاقتداء بالمسيح " . هذا أوصل المسلمين ، كما بيّنه المستشرق الألمانيّ كارل هاينريخ بكِر (Carl Heinrich Becker)[٨] إلى الشروع باعتبار السنّة ، أي اتّباع سبيل النبيّ ، كمصدر مفروض للإيمان . هكذا انتصب الإسلام على أسس أوسع ، واتّخذ عملُ الفقهاء شكلاً ليس له بالمعنى الحصريّ أساس في الحقّ الإلهيّ . من هذا المنظار حصلت زيادات لاحقة ، يمكن اليوم الحذف منها ، مثل فكرة تقسيم العالم إلى " دار السلم ودار الحرب " ، أو الحكم على المرتدّ بالقتل ... هذه كانت زيادات لاحقة صلتُها ضئيلة أو لا صلة لها بالشريعة الأصليّة للإسلام .

---

[٨] راجع :

C.H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, 2 vol., Leipzig 1932.

تِسّيه (Teissier) :

المطالبة بامتلاك الحقيقة والتعدّد ،
على ضوء الأزمة الجزائريّة

إنّ موضوع اليوم الذي يتناول " مطالبة الدين بامتلاك الحقيقة والتعدّديّة الاجتماعيّة " ، ليس هو في نظري قبل كلّ شيء قضيّة العلاقات بين جماعة دينيّة مسيحيّة وجماعة مسلمة عمومًا ، بل هو قضية أساسيّة ، فينبغي إعمال الفكر فيها بالنسبة إلى الأزمة الجزائريّة . إنّ التوتّر بين ما تتطلّبه الحقيقة الدينيّة من جهة والتعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة من جهة أخرى ، إنّ هذا التوتّر كامن في جوهر الأمّة الإسلاميّة ، التوتّر بين الذين يرغبون في احترام تعدّد العلاقة بالإسلام كما يحياه المواطنون ، وأولئك الذين يعتبرون أنّ مفهومهم للإسلام هو وحده يطابق المصادر الدينيّة .

نحن المسيحيّين أقلّيّة صغيرة في بلدنا . ولكنّا في الواقع منذ بدء الأزمة قد نعمنا بتطوّر ملحوظ . فإنّه كلّما اشتدّ علينا تهجّم المعتدين ، ازداد تضامن أكثريّة المسلمين ، الذين يتعاطفون معنا ، إذ أضحينا ، مثل كثيرين آخرين من أعضاء المجتمع ، ضحايا هذا العدوان . ولكن ما ينقص بعد هو الجواب النظريّ . صحيح أنّه قيل مرارًا إنّ النظريّة المنشودة قد أنشئت مرّات متكرّرة ، ولكنّ الواقع يناقض النظريّة .

يجب ، فضلاً عن التضامن العمليّ ، عرض براهين مناسبة

كان إذن الجواب واضحًا ومقنعًا ، ذلك الجواب الذي اختبرناه في تضامن المسلمين الذين يعيشون حولنا ومعنا ، عند جريمة مثل التي ارتكبت بقتل سبعة رهبان في دير تِبْحَرين . كان الجميع يتوجّهون إلينا ويقولون : " مَن يضربهم ، يضربنا نحن أيضًا ! " ولكنّ الذين يضربوننا يأتون ببراهين تستند تمامًا إلى طريقة معيّنة لقراءة نصوص التراث . وعلى هذا

الصعيد لا تعود ردّة الفعل العمليّة كافية . بعد مصرع الرهبان السبعة أدان العالم الإسلامي هذه الفعلة على جميع الأصعدة التي نعرفها واطّلعنا أيضًا على ذلك . ولكنّ المسؤولين عن هذه الجريمة لهم ، كما قلتُ سابقًا ، برهانهم الخاصّ . فقد صدر مؤخّرًا كتيّب في نحو أربعين صفحة [٩] ، جمع كلّ المراجع التي تبرّر هذه الجريمة ، حتّى ابن تيميّة (توفي ١٣٢٨) . وأنا لا أرى من الناحية الإسلاميّة جوابًا على الصعيد عينه الذي برز عليه برهان الذين يقتلوننا . على صعيد آخر ، الصعيدِ العمليّ – وهذا يسبّب لنا فرحًا كبيرًا – أختبر كلّ يوم الجوابَ المؤاسي .

طالبي :

هناك في بلاد الإسلام مسلمون مضطهَدون

إنّي أودّ أن أتطرّق الى ثلاث نقاط : الحقيقة والتعدديّة وإمكانيّة الإسهام في بناء عيش مشترك .

ولكن لي قبل ذلك كلمة شخصيّة : إنّ الإسلام واحد في وثيقته الأساسيّة ، وهو متعدّد في تأويلها . وذلك التأويل الذي ذكره سيادة المطران تسّيه ناقدًا ، هو تأويل ضالّ وخاطئ . ولكنّه لم يلاقِ بعد ردًّا عليه . هذا مؤسف . وإن أمكن في هذا الوضع أن نوجّه كلمة عزاء إلى المصابين ، فإنّي أوكّد أنّ هناك في بلاد الإسلام مسلمين نبلاء ، ملتزمين مصلّين ، تُقطع رؤوسهم حتّى اليوم لمجرّد أنّهم يقولون بما ينعته المتزمّتون بالردّة أو البدعة . هناك مؤمنون يصلّون ويصومون ، هم مسلمون مميّزون ، ومع ذلك تُقطع رؤوسهم . بهذا أودّ فقط أن أقول إنّ هناك إسلامًا لا يمكن

---

[٩] راجع :
Ibn Taymiyya, *Le Statut des moines*, traduction de N. Lebatelier et introduction de J. Michot, Beyrouth 1997.

الموافقة عليه في نظريّته ومسلكه .

لم يُجعَل أحدٌ حفيظًا

هذا يقودني إلى القيام بإيضاح آخر: أنا مسلم عن قناعة ، يحيا إيمانه . قلتُ إنّ الرأي الذي ذكرتُه آنفًا يبدو لي موقفًا ضالاًّ ، وهو في الوقت نفسه غير ضالّ . إذ إنّنا اليوم لا نعرف بعد من ينطق باسم الإسلام . قد يُدعى أحدُهم مسلمًا لأسباب ثقافيّة ، وقد يكتب ويتكلّم على الإسلام ، أي عن دين لا يلتزم به . وإنّي لأتمنّى أن يصارحنا بذلك من قبلُ ، ويقول إنّه يتكلّم بصفته عالمًا بالإسلاميّات ، لا كمفكّر مسلم . يبدو لي أنّ منهم من يبغي الشبهات لأسباب يجب تحليلها بدقّة . فإن كنتُ أنا أتكلّم في هذا المحضر - وأودّ أن أؤكّد ذلك - فإنّي أتكلّم كمسلم ، لا باسم الإسلام ، إذ ليس لديّ أيّ سلطان يبرّر ذلك ، وليس هناك ، ورائي أيّة مؤسّسة ، ولأنّي أنكر على أيّ شخص آخر حقّه بالتكلّم باسم الإسلام . إنّ الله لم يجعل أحدًا حفيظًا على الآخرين ولم يخوّله أن يتكلّم باسمه . هناك فرقة مسلمة واحدة ، وهي الطائفة الشيعيّة ، تتّبع رأيًا آخر : فإنّها تنتظر إمامًا سيتكلّم باسم الله، ولكنّه يعيش في الغيبة إلى موعد غير محدّد . فالذين ينتظرونه ، هم أحرارٌ في ذلك . أمّا أنا فأصرّح بأنّي لا أنتظره ، دون أن أنكر على أحدٍ الحقّ بأن يبغي ذلك ، وأعتبر ذلك أمرًا مشروعًا وصالحًا . هذا لأصارحكم عن موقفي الشخصيّ .

الدين إزاء قضيّة الحقيقة

إنّ السيّد ترولّ ، عندما تكلّم على الحقيقة تطرّق إلى قضيّة شائكة وصعبة جدًّا ، وذلك ليس فقط على الصعيد اللاهوتيّ ، بل أيضًا على الصعيد الفلسفيّ والإنسانيّ . فمن جهة كلّ واحد منّا مقتنع بلا شكّ أنّ

هناك حقيقة ، إذ إنّه غُرس فينا حِسٌّ طبيعيّ يوعينا على أننّا بشر ، ويوقظ فينا الشعور الشديد بأنّ هناك حقيقة قائمة في ذاتها غير قابلة للجدل . ومن جهة أخرى يصعُب أن يقرّر أحدٌ أين تكمن وكيف يجب تحديدها . وبالوقت عينه نجد في شأنها عددًا من الآراء . فهناك المغالطون الذين ينكرون أن تكون هناك حقيقة مطلقًا ، ويقرّرون بأنّ هناك فقط طريقة مضلّلة لإظهار ما للحقيقة المزعومة وما عليها ، ممّا لا يستطيع أن يرضي العقل . فلنذكر " الوسادة الهنيئة " التي كان يحبّها ميشال مونتاني (Michel E. Montaigne توفّي ١٥٩٢) . ولا أدري كيف يمكن النوم عليها بسكون ، دون الوقوع في اللامبالاة – وهذا هو الدين في عصرنا . فإن اعتبرنا الحقيقة مغالطة لا غير ، نتج عن ذلك القول بالنسبانيّة ، أي بأنّ الحقيقة نسبيّة وأنّ كلّ واحد له حقيقته . الصحيح في ذلك هو أنّ لكلّ واحد طريقة في إبصار الحقيقة وفهمها . أمّا إن قبلنا بنسبيّة مطلقة ، فأين تبقى الحقيقة ؟ لذا ينبغي أن نتخطّى النسبانيّة المطلقة .

إنّ لدى الإنسان استطاعة طبيعيّة لمعرفة الحقيقة

لقد نشرتُ مقالة سعيتُ أن أبيّن فيها أنّ كلّ إنسان له دعوته ، أنّ لديه حسًّا يُشعره بما هو حقّ وبما هو عدل [١٠] . وهذا الحسّ مخلوق فيه . ولذلك يحمل كلّ إنسان الحقيقة في ذاته . ولقد تساءلت هل يوجد في النصوص المقدّسة ولا سيّما القرآنيّة منها ما يؤيّد هذه النظرة . هناك في القرآن آية تدعى عمومًا آية الإشهاد (القرآن ٧: ١٧٢) ، فيها يسأل الله ، عندما لم تكن الخليقة كلّها سوى تصميم محض ، ذاك الذي سيصبح إنسانًا ،

---

[١٠] راجع :
M. Talbi, " La liberté religieuse: droit de l'homme ou vocation de l'homme ", in : *Actes de la IV^e^ Rencontre Islamo-Chrétienne*, Tunis 1988, 171-201.

أي يسأل الإنسان السابق ، في مرحلة ما قبل الخلق : " ألستُ بربّكم " ، فيجيب الإنسان : " بلى شهدنا " . هذا ما أعنيه بقولي إنّ في الإنسان من قبل خلقه استطاعة معيّنة لمعرفة الحقيقة ، وهنا الحقيقة بمعناها المطلقة ، أي الحقيقة العليا ، أي المطلق الذي منه يأتي كلّ شيء وإليه يرجع كلّ شيء . وبهذا المعنى يمكن القول بحقيقة قائمة في ذاتها وتكمن في الوقت نفسه في قلب الإنسان . الإسلام يصف ذلك بالفطرة .

التعدّديّة ضروريّة من أجل الحرّيّة

أمّا التعدّديّة ، فإنّها ضرورة لازمة من أجل حرّيّة الإنسان ، إن وافق المرء على أنّ الإنسان يحمل في ذاته مفهوم المطلق واستطاعة معرفة الحقيقة ، وخصوصًا إن اقتنع بأنّ الله أراده كائنًا حرًّا . أوَيستطيع الإنسان أن يختبر حقًّا حرّيّته ، إن لم تكن لديه إمكانيّة نفي الحقيقة ؟ هنا يظهر اختلاف السبل – إلى حدّ أنّ الإنسان لدى اختباره سبيلاً معيّنًا يستطيع أن ينفي الحقيقة – كشيء تابع لذات الحرّيّة البشريّة ، ومن ثمّ كأمر ضروريّ . وبعبارة أخرى : إنّ التعدّديّة ضروريّة لتكون الحرّيّة ممكنة . والقرآن يشير إلى ذلك بطريقة مغلّفة بالأسرار ، في مجال التعرّض لمشكلة الشرّ وما يتبعها (راجع القرآن ٥: ٤٨؛ ٦: ١٦٤؛ ١٦: ٩٢؛ ٣٩: ٤٦) .

نحن مدعوّون معًا لنكون شهودًا لإبراهيم

أمّا بالنسبة إلى الإسهام في إقامة عيش مشترك ، فإنّي أودّ أن أشير إلى الفكرة الأساسيّة لمحاضرة سألقيها في تشرين الأوّل القادم في سافونا ، وعنوانها " إبراهيمُ أمّة " [١١] . رغبتي هي أن أدعو جميع المؤمنين الذين ينتمون

---

[١١] صدر موجز للمحاضرة تحت العنوان التالي :

إلى إبراهيم إلى أن يتخطّوا اختلاف مواقفهم ، على الأقلّ على الصعيد التطبيقيّ ، باتّجاه مسلك مشترك ، ليكونوا حقّا شهودًا لإبراهيم . نجد في القرآن ، كما في الكتاب المقدّس ، آية واضحة جدًّا تسترعي الانتباه : "إنّ إبراهيم كان أُمّة" (قرآن ١٦ : ١٢٠) . إبراهيم هو إذن أمّة وجماعة . ونحن نستطيع أن نجتهد معًا في إنشاء "جماعة إبراهيم" هذه ، وهي تصلح لأن تكون موضوع اتّفاق وقاعدة صالحة لنشاط مشترك .

سلومب (Slomp) :

لقد بدأنا نطبّق ما هو مشترك بيننا

إنّ التصاريح لا تغيّر أوضاع العالم . علينا أن نقوم بالعمل . لذلك أنا سعيد بأنّ كلمة البروفسّور طالبي ومحاضرة البروفسور ترولّ من قبلُ ، قد نبّهتنا إلى ضرورة بذل الجهود المشتركة من قبل المسيحيّين والمسلمين على صعيد العمل التطبيقيّ . وفي الواقع قد تمّ تحقيق جزء من العمل المشترك ، إذ قد اهتممنا نحن في أوروبّا بإنجاز مقترحات مختلفة . فقد أُلّفت لجان مشتركة كثيرة من مسلمين ومسيحيّين تعمل في سبيل إثبات أشكال محسوسة من التعايش والتضامن . ومن المهمّ خاصّة أنّها تثبّت علاقات الكنائس المحلّيّة والمساجد المحلّيّة . وإنّي لأحيّي مسبّقًا اليوم الذي فيه تقيم كلٌّ من المساجد الستّة آلاف في أوروبّا الغربيّة (وكذلك في أوروبّا الشرقيّة) علاقة بالكنيسة المحلّيّة ، فيشعر كلاهما بمسؤوليّته تجاه الآخر .

خطر الانعزال الجديد

إنّي أشدّد على ذلك ، تفاعلاً مع مؤتمرٍ عُقد قبل سنوات في "معهد

"Tornare alla tomba di Abramo", in: *Coscienza* (Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale) 50 (1998), n° 5, 9-12.

العالم العربيّ" بباريس . هناك أشير إلى وضع يرجع إلى تأثير الأحزاب اليمينيّة من جهة وإلى العنصريّة والبطالة من جهة أخرى ، وهو أنّ المجتمع المضيف والجماعات الجديدة المؤلّفة من الضيوف المسلمين ينجرّون إلى الانعزال بعضهم عن بعض ، فتظهر نزعات إلى إنشاء قطاعات مغلقة [١٢] . فيبدو لي من ثمّ من باب الضرورة الملحّة إنشاء مجتمع متعدّد .

بلعربي

الحقيقة في تشادّ بين الحوار والتعدّديّة

ليس اختصاصي علم الدين . فأنا أحاول الفهم من منظار علم الاجتماع وعلم التربية . لقد وردت في محاضرة السيد ترولّ ثلاثة مفاهيم : الحقيقة ، والحوار ، والتعدّديّة .

أمّا الحقيقة فيمكن تحديدها كمجموعة مبادئ ووقائع لفهم العالم كما هو ، وربطها أيضًا بالبحث عن الحقيقة ، ومن ثمّ يمكن الكلام على نسبيّة الحقيقة ، كطرف علاقة .

أمّا الحوار فيتّسم بالتفاعل والتأثير المتبادل . وهو ممكن عندما يعي المرء أنّ الحقيقة لا يمكن أن يحتكرها أحد بمفرده ، بل هي غرض يُبحَث عنه بالحوار وإعمال الفكر في ما قد تمّ الاعتراف به سابقًا كحقيقة مطلقة .

وأن تكون التعدّديّة تعني الاعتراف بالمغايرة ، فهذا ممّا لا شكّ فيه ، ومهما يكن من أمر ، فإنّي ألاحظ تناقضًا ما بين مفهوم الحقيقة ومفهوم

---

[١٢] لقد صدر البيان في الكتاب التالي :

R.Bistolfi - F. Zabbal, *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* Paris 1995.

في هذا الكتاب ورد لأوّل مرّة استعمال كلمة الإسلام بصيغة الجمع ، دلالة على إمكانيّة تعدّد تأويل الإسلام .

التعدّديّة . وفقًا لما قاله السيّد ترولّ ، يستند موقف الكنيسة على حقيقة تعتبَر واحدة . وأنا أتساءل : كيف يستطيع أحدٌ أن يدخل في حوار ، إن كان موقفه معلّقًا بحقيقة لا يملكها الآخرون ؟ وكذلك أتساءل ، هل وبأيّ قدر يمكن التوفيق بين الحقيقة التي يظنّ المرء أنّه يمتلكها ، والتعدّديّة لا في المجال الدينيّ فقط ، بل أيضًا على الصعيد السياسيّ والعرقيّ والاجتماعيّ والثقافيّ . وبعبارة أخرى : كيف تستطيع الحقيقة الاعتراف بالمغايرة ؟

هل هناك تعدّد مشروع في فهم الحقيقة ؟

إنّا نشترك هنا في مؤتمر مسيحيّ إسلاميّ موضوعه "عالم واحد للجميع" . لماذا لا نُقرّ بتعدّد الحقائق ونفكّر بالتالي ، مسيحيّين ومسلمين ، بحقيقة تنبع من الإيمان با لله الواحد الأحد من جهة ومن الإيمان بالإنسان من جهة أخرى ، ذلك الإنسان الذي هو كائن روحيّ ، اقتصاديّ ، اجتماعيّ ، ثقافيّ ؟ ألا يتضمّن هذا الإيمان بالإنسان احترام حرّيّة الفرد وكرامته ومبادئ المساواة والعدالة بين الناس ؟

تانيا (Tania) :

إنّ الدعوة إلى التوبة موجّهة إلى الجميع

أنا قسّيس بروتستانتيّ من إندونيسيا ، وقد سرّني أنّ الدكتور ترولّ قد تطرّق إلى طائفة من أسئلة تُطرح ضمن كثير من الجماعات الدينيّة بالنسبة إلى قضيّة الحوار والتعدّديّة . وأنا من جهتي أودّ أن أؤكّد ما قاله في التوبة . ففي المفهوم المسيحيّ تعني التوبة الاستعداد للارتداد . والارتداد لا يعني أنّ أتباع الأديان الأخرى يجب أن يرتدّوا إلى المسيحيّة . بل الأمر هو أنّا نحن ، أتباع الديانات العديدة ، علينا أن نرجع دومًا ومجدّدًا عن طريقتنا في فهم الأشياء لنرتدّ إلى الطريقة التي بها يرى ا لله الأشياء . أليس أنّ

كلمة "أمّة" تعود إلى أمّ ، إلى أمّ للمؤمنين . هذا يطابق تمامًا مفهوم الكنيسة كأمّ للمؤمنين . وهكذا آمل أن تبادر الكنيسة إلى إدراج أتباع أديان كثيرة في حركة مسكونيّة واسعة .

لا ينبغي الفصل بين النظام القانونيّ والنظام الأخلاقيّ

انطلاقًا من ذلك أودّ أن أورد بعدُ بعض الخواطر التي تتعلّق بالتمييز بين النظام القانونيّ والنظام الأخلاقيّ . إنّي أرى أنّنا حتّى في نظرتنا المسيحيّة إلى الأمور ، لا نقبل بالفصل بين الكنيسة والدولة ، بل نتبع مبدأ التمييز بين سلطة كنسيّة وسلطة مدنيّة . وهكذا فإنّ بلدًا مثل إندونيسيا يؤلّف فيه المسلمون أكثريّة السكّان ، لا يقوم على الشريعة الإسلاميّة كقاعدة قانونيّة ، بل بطريقة أوسع على قيَم سكّانه الثقافيّة . ولكن بما أنّ المسلمين هم الأكثريّة ، فمن القسط أن يأخذ قانون الدولة ببعض القيَم الاسلاميّة . فالفصل التامّ بين النظام القانونيّ والنظام الأخلاقيّ يظهر لي غير مستحبّ . ولكن علينا بالأحرى أن نتحوّل من مفهوم سياسيّ وقانونيّ للدين إلى دين يتّسم بنوع أشدّ بالبُعد الأخلاقيّ والصوفيّ . وهذا يكون من صالح الجميع .

إنّ الانفتاح على الآخرين هو فرض الساعة

إن نحن تحدّثنا عن وضع تعدّديّ لأدياننا ، فهذا يعني أنّنا في الوضع القائم لا يمكننا أن نحيا دون علاقات متنوّعة مع الجماعات الدينيّة الأخرى . ولذلك حان الوقت لنعي ذلك وننتقل إلى مجال تطبيقه . إنّ المسلمين والمسيحيّين عليهم اليوم أن يتعلّموا أن يعيشوا في جوّ هذا التحدّي . هذا يفرض علينا أن نتوب ونرتدّ ، لا بمعنى أن ننتقل من دين إلى آخر ، بل أن يكون لدينا الاستعداد الباطن لنرتدّ إلى سُبُل الله ونتجرّد دومًا ، في حياتنا ، من النظرة البشريّة المحضة للأمور .

أحمد :

لا شيء دينيّ محض أو علمانيّ محض

عُقدت مؤخّرًا في كراتشي حلقة حول الموضوع التالي : "القيَم المسيحيّة العَلمانيّة والمجتمعات الإسلاميّة" ، حُدّد فيه المجتمع المسيحيّ كمجتمع عَلمانيّ ونُصب من قبل الإسلاميّين مقابل المجتمع الدينيّ . إلى أيّ مدى يمكن فهم المجتمع المسيحيّ كمجتمع عَلمانيّ ، هذه قضية متنازع فيها . ولعلّ المجتمع المسيحيّ قد قرّر يومًا أن يتّخذ شكلاً عَلمانيًّا للحياة فميّز بين القطاعات الدينيّة والعَلمانيّة ، فيما لم يستطع المسلمون حتّى اليوم أن يميّزوا بينهما ، وما لبثوا يعتبرون الدين قوّة تهيمن على الحياة كلّها . أمّا أنا فأرى وفقًا لنظريّة غير واسعة الانتشار ، أنّه لا يصحّ استعمال المفهومين كليهما – الدينيّ والعَلمانيّ – لوصف المجتمع الاسلاميّ . فليس هناك أيّ شيء هو دينيّ محض أو عَلمانيّ محض . كِلا القطاعين مرتبط الواحد بالآخر ارتباطًا وثيقًا ، بحيث أنّ كلّ مجتمع مرتكزٍ على الاختبار الدينيّ يضمّ مُثُل العدالة الاجتماعيّة والسماحة والتناغم يمكن وصفه بالإسلاميّ . وهكذا فليس تركيب نظريّة لاهوتيّة هو ما يقود إلى الهويّة الإسلاميّة ، بل الأفكار الأخلاقيّة التي لا ترتكز على المنفعة الخاصّة .

حقّ الشخص – وحقّ الحقيقة

ولي ملاحظة على محاضرة البروفسّور ترولّ . إنّه جاء بعدد من المقولات ، مثلاً بأنّ من خصائص الحقيقة أنّها لا إكراه فيها من الخارج . وقال إنّ الكنيسة تنطلق اليوم من "حقّ الانسان" ، لا من "حقّ الحقيقة" . إنّ التمييز هذا يجب التطرّق إليه من نواحٍ عدّة . ولكنّ العبارة تظلّ بحدّ ذاتها صحيحة . إنّ "حقّ الحقيقة" لا يمكن الإكراه عليه بواسطة الأوامر . الحقيقة تُقبل أو تُرفض بإرادة الشخص الحرّة .

أولويّة الرسالة النبويّة والاختبار الدينيّ

إن كنّا نريد أن نفهم الإسلام، فلا بدّ من التمييز بين اللاهوت (أو قل الكنيسة عند المسيحيّين) والإسلام المحض. اللاهوت يعرض في عبارات محدّدة ما يعنيه الإسلام كدين، ولكنّه لا يمكن حصر هويّته في هذه العبارات، ولا اعتبارها كافية للتعبير عنه تعبيرًا خالصًا. العبارات مركّبات، وقد يكون هناك عدد من مركّبات، لا يمكن نعت أيٍّ منها بالضلال. إنّه من حقّ الشخص، كما يقول البروفسّور ترولّ، أن يتقبّل كلّ واحدة من هذه العبارات، أو أن يرفضها جميعها، ومع ذلك يلبث "إنسانًا متديّنًا" أو مسلمًا.

عمومًا يقوم النقاش في حلقات الحوار حول مركّبات معيّنة تصف الإسلام كتجسيد للحقيقة الأخيرة. هذا يعكّر البصر ولا يطابق الديناميّة التاريخيّة لمفهوم الإسلام.

لقد اتّبع الإسلاميّون منذ قرون في مناقشات لاهوتيّة وقانونيّة أسلوبًا استخراجيًّا، واستعملوا نصوص القرآن والحديث كمقدّمات لاستنتاجاتهم. إنّي أخشى أن يكون ذلك منطقًا معكوسًا. فمتى سُلك هذا الأسلوب، غاب التوجّه الأساسيّ للتعاليم النبويّة والاختبار الدينيّ، وتحوّلت الرسالات النبويّة إلى مجموعة عبارات يُحكم فيها أنّها صحيحة أو باطلة.

ولعلّه من الممكن، من الطرف المسيحيّ والمسلم تطوير مفهوم أعمق، إن عَلِمنا أنّ اللاهوت هو مجموعة مركّبات وأنّ صحّة هذه المركّبات أو بطلانها لا تعكس إلزاميّة الاختبار الدينيّ والرسالة النبويّة. وهذه الرسالة هي الأساس المشترك، كما أعلن القرآن: "تعالوا إلى كلمة سَواءٍ بيننا وبينكم (٣: ٦٤).

التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة
وعلاقتها بالتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة

السيّد محمد الخامنئي
طهران

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحكيم الرحيم الذي وهب العقل والحكمة لعباده ليميّزوا الخبيث من الطيّب ويختاروا الأفضل ، وخلق فيهم القلب المفعم بالحبّ ليكنّ الإنسان الوُدَّ لسائر المخلوقات ويتعامل بالرحمة والإحسان . وسلام الله على أنبيائه العظام محمّد وعيسى المسيح وموسى وإبراهيم وبقيّة الرسل الذين بعثوا لهداية البشريّة إلى سعادة الدنيا والآخرة وتحمّلوا ما لا يُطاق من العناء في هذا السبيل .

أقدّم سلامي واحترامي إلى كافّة الحضور الكرام ضيوفًا ومضيفين ، لا سيّما الأخ العزيز البروفسّور الدكتور بشته ، وكلّ أولئك الذين أتاحوا هذه الفرصة لكي أساهم في هذا المؤتمر المهمّ . ولا بدّ أيضًا من تقديم أسمى آيات الشكر إلى وزير الخارجيّة المحترم ومؤسّسة سانت غابريل ومعهد القدّيس جبرائيل الذي وفّر إمكانيّة عقد هذا المؤتمر بهذه الصورة المنتظمة الدقيقة .

سيّدي الرئيس ، أيّها الضيوف الكرام ،

أبدأ حديثي بهذه الآية القرآنية الكريمة : " إنّ هذه أمّتكم أمّة واحدة

وأنا ربّكم فاعبدونِ "[1] .

نحن نمرّ اليوم بمرحلة تاريخيّة وحسّاسة شعر فيها الإنسان بالإرهاق من جرّاء التناحرات والحروب والعداوات والتكتّلات ، ولم يَجْنِ شيئًا من عمليّات القتل والغزو والاعتداء على حقوق الآخرين ، وبات يحلم بأمن عالميّ وتعايش حقيقيّ خالٍ من الحروب الباردة .

إنّ الشعوب في هذا اليوم تشعر أكثر من أيّ وقت مضى بعلاقة الجوار ، كما أنّ وسائل الاتّصال والإرسال العامّة ، قد جعلت من عالم الأمس الكبير الواسع عالمًا صغيرًا ، وكان الأجدر بالبشريّة ، ورغم كافّة الاختلافات القائمة بين أفرادها ، أن تشعر كأنّها أسرة صغيرة متآلفة وليست جماعات متفرّقة تعيش على هذه الكرة الأرضيّة الواسعة .

وتُعدّ أحدَ أهداف بعثة الأنبياء الحيلولةُ دون الانفصام المعنويّ لبني الإنسان والتشتّت الروحيّ ، وهو عَينُ ما أخبر عنه القرآن ودعانا إليه ، وعدّه الأسلوب الطبيعيّ الوحيد لحياة هادئة هانئة حافلة بسعادة الإنسان والمجتمع العالميّ .

وأطلعت الآية السابقة كافّة أفراد الإنسان على أنّهم كيان واحد وأسرة واحدة ، عبّرت عنها بكلمة "أمّة" . والأمّة بالمعنى اللغويّ مجموعة طبيعيّة من الناس تجمعهم أواصر عاطفيّة وعرقيّة ، وهي وكلمة "أمّ" من جذر واحد ، ولهذا فإنّ العطف والمحبّة والتضحية هي سُداة ولُحمة هذه المجموعة الإنسانيّة الواحدة . وقد أشارت الآية ٢١٣ من السورة الثانية في القرآن إلى الخلفيّة التاريخيّة للأمّة الواحدة ، كما ورد في الآية ١٣ من السورة ٤٩ بشكل صريح : " يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذَكَر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائلَ لِتَعَارَفوا " ، أي إنّ هذه الاختلافات ستؤدّي إلى تعرّف بعضكم على بعض لا

---

[1] الآية ٩٢ من سورة الأنبياء ، والآية ٥٢ من سورة المؤمنين .

إلى تفرّقكم .

وعلى ضوء هذه النصوص القرآنيّة ، فإنّ هناك مجتمع بشريّ مقدّس واحد من وجهة نظر الإسلام وا لله ، لا امتياز فيه للاسم والعرق والأرض ، ومحظور فيه ظهور أيّ نوع من التزعزع ، وعدم التناسق ، والتنافر ، ويعدّ ذلك نوعًا من التمرّد والتخلّف القانونيّ .

ولّما كان من الضروريّ أن يكون لكلّ مشروع اجتماعيّ وقاعدة حقوقيّة ، جذورٌ فلسفيّة وموقع طبيعيّ لكي لا تزول بمجرّد هبوب العواصف الاجتماعيّة والسياسيّة ، فإنّ مشروع الأمّة الواحدة في الإسلام - بمعنى التعدّديّة السياسيّة والاجتماعيّة - ذو عناصر وجذور أشار إليها حديث شهير للرسول محمد (ص) . لقد قال هذا الرسول العظيم في وصيّته المعروفة في آخر سنة من حياته : " أيّها الناس ألاَ إنّ ربّكم واحد ، وإنّ أباكم واحد ، كلّكم لآدم ، وآدم من تراب ، إنّ أكرمكم عند ا لله أتقاكم " [٢] .

وفي هذه الوصيّة التاريخيّة عناصر مهمّة قائمة على أساس التقارب (Togetherness) والمساواة الحقيقيّة بين الناس ، يمكن من خلالها تحقيق الحقوق الطبيعيّة والأساسيّة لهم . وبهذه الطريقة شجّع الرسول (ص) أفراد البشر ليعترف كلٌّ منهم بحقوق الآخر ، ويبذل جهوده ويساهم في تحقيق سعادة الإنسان والحيلولة دون حبّ الاستعلاء والحرب والنهب .

والوثيقة الأخرى التي في أيدينا هي قولٌ لخليفة الرسول الإمام عليّ (ع) جاء في عهده الذي كتبه لواليه على مصر : " وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة ... فإنّهم صنفان : إمّا أخ لك في الدين ، وإمّا نظير لك في الخلق " .

وسنتناول هذه العناصر الواردة في هاتين الوثيقتين بالمقدار الذي يتعلّق ببحثنا ، لكي يكون ذلك تمهيدًا للبحوث الأخرى .

---

[٢] مسند احمد ، ٥/٤١١ .

العنصر الأوّل

ويمكن أن يكون أحد محاور التعدّديّة . إنّ الاهتمام بالاشتراك العرقيّ لكافّة الناس وانتسابهم إلى أب واحد وأمّ واحدة - أي آدم وحوّاء - في عالم نسي فيه الإنسان أصله ومصدره العرقيّ، وتصوّر كلّ عرق أنّه أفضل من الآخر، جعل من الضروريّ التذكير بهذه الحقيقة الطبيعيّة والتاريخيّة .

فالأصل والنسب الإنسانيّ المشترك بإمكانه أن يكون مفيدًا في عودة البشر إلى التقارب والتعدّديّة ، وبعبارة أخرى إنّ التعدّديّة السياسيّة والاجتماعيّة يجب أن تتفرّع عن التعدّديّة العرقيّة [٣] . وأشار الأدب الفارسيّ مرارًا وتكرارًا إلى الوحدة البشريّة وشبّهها بجسم ذي أعضاء مختلفة . فقد قال الشاعر الإيرانيّ سعدي :

بنو الإنسان أعضاء في جسد واحد
لأنّهم خُلقوا من جوهر واحد
إذا ما تألّم أحد الأعضاء
شعرت الأعضاء الأخرى بالاضطراب

ويعتقد القرآن أيضًا أنّ الإنسان مخلوق من " نفس واحدة " ويقول : " خلقكم من نفس واحدة " ، كما يرى في آية أخرى أنّ قتل إنسان بمثابة قتل البشريّة بكاملها ، وإحياء إنسان واحد بمنزلة إحياء البشريّة بأسرها : " من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعًا ، ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعًا " [٤] .

العنصر الثاني

العقائد المشتركة والأصول العقائديّة المنسجمة ، لا سيّما الإيمان با لله، فقد

---

[٣] على العكس من التمييز العنصريّ والتفوّق العرقيّ .

[٤] المائدة ، الآية ٣٢ .

عدّها القرآن من العقائد المشتركة وعبّر عنها بـ " كلمة سواء " ، فمثلما عمل الاختلاف في العقائد والإيديولوجيات والأديان اليوم على تفرّق الشعوب وتمزّق المجتمع البشريّ ، فإنّ الاهتمام بالمشتركات بين الناس في العقائد والأفكار الدينيّة والاجتماعيّة بإمكانه أن يكون أفضل وسيلة لنزوع الأمم نحو بعضها والتقارب بينها من أجل إيجاد " عالم للجميع " .

والسبب في عودة القرآن أوّلاً للأديان السماويّة وصاحبة الكتاب ، هو أنّها ذات دور أكبر ومسؤوليّة كبرى في اتّحاد البشريّة وانسجامها ، وهذا لا يعني رفض التعاون مع باقي الناس .

وبإمكان الأديان الإلهيّة الكبرى أن تكون رائدة المجتمع البشريّ وقائدته ودليله نحو " عالم بمثابة أسرة واحدة " ، من خلال نبذ " الخلافات العقائديّة " والتركيز على " المشتركات العقائديّة " وإعلانها على المستوى الدوليّ كميثاق سعادة الإنسان و" إعلان السلام والأمن الحقيقيّ للإنسان " .

وأَطلقَ القرآن على طريق سعادة واطمئنان الإنسان الذي يبدأ بالله وينتهي به ، اسم " الصراط المستقيم " ، ونحن أتباع الأديان الإلهيّة مسؤولون عن التعريف بهذا الصراط .

العنصر الثالث

الكرامة الإنسانيّة . الإسلام يعترف بكرامتين للإنسان :

الأولى : الكرامة الذاتيّة ، والتي عبّر عنها القرآن الكريم بعبارة " ولقد كرّمنا بني آدم " ، وهي نابعة من خلافة الإنسان لله ومحوريّته في هذا العالم . وعلى أفراد البشر أن ينظر كلٌّ منهم إلى الآخر انطلاقًا من هذه الرؤية ، وأن يكون تعاملهم مع الآخرين قائمًا على الاحترام ، بل ويسري ذلك الاحترام حتّى إلى أجسام الموتى وقبورهم .

والثانية : هي الكرامة المكتسبة التي يمكن الحصول عليها عبر الزهد

والاحتراز من الذنب . ويجب أن نعرف أنّ هناك فرقًا بين الإنسان المحوريّ في الإسلام والأديان الأخرى ، وبين الإنسانيّة الدنيويّة ، لأنّ الدنيويّة تحذف الله على هذا الصعيد ، والإنسان لا يساوي شيئًا بدون منصبه كخليفة لله وبدون حضوره وإرادته وعونه . بل إنّ الكرامة الذاتيّة للإنسان يجب أن تكون منطقيّة ومعتمدة على دليل وقائمة على أساس .

إنّ الدنيويّة تنظر من زاوية تعدّديّتها السياسيّة (والتي هي أشبه بالنظام الآليّ والفيزيائيّ) إلى الإنسان دائمًا كأنّه جسم فيزيائيّ وبدن فيزيولوجيّ ، لا يتمتّع إلاّ بقيمة ماديّة ، ولا ينتج عن التقارب (Togetherness) بين أبناء الإنسان سوى جمع عدديّ ورياضيّ .

والإنسان ، وعلى ضوء ما له من مقام وكرامة ، يرى نفسه أكثر نزعة نحو التعدّديّة . ومن المناسب هنا أن نقول : بالإمكان الادّعاء أنّ كافّة الثورات التاريخيّة الكبرى التي قامت بها الشعوب الثوريّة ، إنّما حدثت بسبب تجاهل الحكومات لكرامة شعوبها الحقيقيّة ، وأنّ كافّة الحركات والتغييرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي حدثت إنّما كانت من أجل استعادة الكرامة الإنسانيّة المهدورة . وكانت الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة الكبرى التي أطاحت بالنظام الملكيّ العميل ، وأعادت الحرّيّة والاستقلال إلى إيران ، واحدة من تلك الثورات ، وكان أحد أهدافها استعادة الكرامة الإنسانيّة مشفوعة بالحرّيّة والمساواة والاستقلال .

وانطلاقًا من ذلك فقد أكّدت الفقرة السادسة من المادّة الثانية لدستور الجمهوريّة الإسلاميّة وبعض الموادّ الأخرى على " الكرامة والقيمة الرفيعة للإنسان ، وحرّيّته التوأم مع المسؤوليّة أمام الله " . ومن المناسب أن أضيف في حضوركم ، أيّها الإخوة ، شكوى من " الدنيويّة " ، حيث أدّى التطلّع للاستقلال لدى هذه الأمّة ونزعتها نحو حفظ الكرامة ، إلى معاداة الدنيويّة العالميّة لها منذ انتصار الثورة وحتّى يومنا هذا ، وتعرّضها لهجماتها التي

تبلورت على شكل الحرب العسكريّة والحرب الباردة والمؤامرات والإعلام الكاذب المضلّل، ولاتّهاماتها التي كانت بشتّى الصور الإعلاميّة والسياسيّة. ولا زال هذا الإعلام الدنيء مستمرًّا في عالم الغرب.

والنتيجة هي أنّ أبناء العالم يُقبِلون على التعدّديّة في النظام الأساسيّ والاجتماعيّ ويعلنون عن وفائهم لها في حالة حفظ كرامتهم الإنسانيّة واحترامها. والاهتمام بالكرامة الذاتيّة والمكتسبة للإنسان بإمكانه أن يكون قوّة (Potential) خلاّقة لتحرّك اجتماعيّ نحو تقارب (Togetherness) وتعاون طوعيّ بين الشعوب.

العنصر الرابع

العرفان هو ذروة التعدّديّة الإسلاميّة، والعرفان الإسلاميّ من أعظم الإنجازات البشريّة، حيث توجد فيه أعمق وأدقّ عناصر الفكر الإلهيّ الإنسانيّ، وهو يمنح الإنسان أعظم القيَم.

ولّما كان العامل الأصليّ الكامن خلف تشرذم الجماعات البشريّة وشعوب العالم هو النزعة الفرديّة أو العنصريّة، فقد انبرى العرفان الإسلاميّ لعلاج هذا المرض من خلال آليّة نفسيّة وفكريّة أطلق عليها اسم "الوحدة في عين الكثرة – والكثرة في عين الوحدة".

وفي هذه المدرسة تصل "الهويّة الفرديّة" – التي هي مصدر الكثرة والاختلاف إلى حالة تدعى "الفناء في الله" وعين الوحدة، من خلال السلوك المعنويّ والنفسيّ المستمرّ في المعرفة القلبيّة لله وليس عن طريق الاستدلال والعقل.

وفي هذه المرحلة الكينونيّة والنفسيّة، لا يبقى من الكثرة والهويّة الفرديّة للشخص (من وجهة نظره) أيّ شيء، فيغرق ويذوب بأسره في وحدة وعظمة الله جلّ وعلا. وبما أنّ المجتمع البشري أحد مظاهر وجود وحدة

وخلق الله سبحانه ، لهذا فإنّ الشخص العارف يحبّ في هذه المرحلة كافّة أفراد الإنسان بدون استثناء ، ويكون مستعدًّا أن يحترق كالشمعة من أجل أن يضيء طريق البشريّة ويكون عاملاً من عوامل سعادتها وهنائها ، كما لا يرى هذه البشريّة رغم كثرتها سوى شيء واحد فقط .

وفي هذه المرحلة يعتقد العارف السالك أنّ كلّ شيء بالعالم متعلّق بالله ومظهر من مظاهره ، ويفيض حبًّا وحنانًا على كافّة الكائنات حتّى غير الإنسان ، ولهذا السبب يبعث العرفان الإسلاميّ على حبّ الناس ، والعارف لا يهتمّ بالقوميّة والعنصر والدين ، فالمسجد والكنيسة سيّان في رؤيته ، حيث إنّه يرى الله في المسجد وفي الكنيسة ، كما لا فرق عنده بين المسيحيّ والمسلم .

ويقول أحد هؤلاء العارفين ، وهو الشاعر الإيرانيّ سعدي :

أنا سعيد في هذا العالم لأنّ سعادة العالم منه
وأحبّ العالم بأسره لأن العالم منه

ويفسّر هذا الشاعر سروره وحبّه لكافّة الناس والكائنات لأنّ كافّة الناس من الله ومتّصلة بالله الذي هو الحبيب الحقيقيّ .

و" الإنسانيّة " في العرفان الإسلاميّ ، حقيقة غير قابلة للتجزئة ، كما ينظر إليها كأنّها جسم واحد لا يقبل الفصل بين أعضائه ، وأنّ العداء والاختلاف بين الناس دليل على الخروج عن الإنسانيّة .

ويقول الشاعر جلال الدين المولوي في مثنويه :

أرواح الذئاب والكلاب متنافرة
وأرواح أسود الله متّحدة

أي إنّ الأناس متّحدون بعضهم مع بعض ومتآلفون ومتوادّون ما داموا أناسًا ، لأنّ الإنسان في الفكر الإسلاميّ والقرآنيّ خليفة الله ، ويجب أن يكون – مثل الله – مظهرًا للحبّ والودّ ، في حين أنّ الاختلاف والحرب

من علامات الكآبة والكَلَب وخارجة عن تعريف الإنسان .

وكما لاحظنا حتّى الآن فإن التعدّديّة أو بتعبير آخر " تقارب المجتمع البشريّ " من أيّ دين وعنصر وثقافة ، أمر واضح وبديهيّ ومقبول في العقيدة والحقوق الإسلاميّة، وهو مـن أوضح الواضحات بالنسبة للمجتمعات الإسلاميّة .

وفي " الحديث " ، الذي يعدّ أحد مصادر التشريع الإسلاميّ ، أنّ الناس أعضاء أسرة واحدة مهما كان عنصرهم ودينهم . فقد ورد في الحديث النبويّ : " الخلق عيال الله وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله " .

ومن هذا ، فإنّ الإسلام لا يجد أيّ مشكلة إزاء التعدّديّة العالميّة ، وهذه القضيّة - وخلافًا للمجتمع السياسيّ لبعض البلدان غير الإسلاميّة - قد حُلّت بين المسلمين ، بل هي جزء من عناصر الثقافة الإسلاميّة .

وقد أثبت التاريخ هذا الادّعاء ، حيث نجد في تاريخ الإسلام - ورغم سوء تعامل الأديان الأخرى مع المسلمين - نوعًا من التعايش يفوق التسامح الدينيّ أو العرقيّ بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى . فقد سجّل التاريخ الإسلاميّ أسماء الكثير من النصارى أو اليهود ممّن نالوا مناصب وزاريّة وغيرها في البلاد الإسلاميّة ، حتّى قيل إنّ أغلب وزراء الفاطميّين في مصر كانوا من النصارى . وفي بلدنا اليوم ورغم أنّ النصارى أقلّيّة صغيرة ، إلاّ أنّ لهم ثلاثة نوّاب في البرلمان ، وبإمكانهم نيل مناصب أعلى ، كما أنّ البعض منهم يشغل حاليًّا مناصب حسّاسة ومهمّة .

هذا في حين لا يُشاهَد - على حدّ علمي - في أيٍّ من البلدان الغربيّة وجود وزير أو عضو برلمانيّ مسلم ، ورغم مرور قرون على القانون الإسلاميّ ، ورغم الشعارات التي تُطرح في أوروبّا عن حقوق الإنسان والتحرّريّة والخيريّة ، ورغم أنّ الإسلام هو الدين الثاني فيها . بل إنّ الدول

التي ترفع لواء التحرّريّة والحرّيّة وحقوق الإنسان لا تطيق رؤية حجاب المرأة المسلمة ، وتحرمها من التعليم بسبب ذلك ، فضلاً عن قلّة مشاهدة الحرّيات الحقيقيّة والأساسيّة الأخرى .

وإذا ما أردنا أن ننظر إلى هذه الظاهرة من زاوية علم الاجتماع ، فيجب أن نقول إنّ التعدّديّة - وكما هو الحال بالنسبة للدنيويّة (Secularism) والشيوعيّة والمذاهب المشابهة أو مبادئ حقوق الإنسان والتسامح الدينيّ ، التي ظهرت لأوّل مرّة في أوروبّا - هي ظاهرة طبيعيّة ناجمة عن الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت سائدة في هذه القارّة ، ولا زالت موجودة إلى حدٍّ ما ، ولهذا السبب لجأ الغربيّون إلى دراستها وعلاجها قبل غيرهم . غير أنّه لا التعدّديّة ولا حتّى الظواهر الاجتماعيّة الأخرى ، لم تكن بالأمر الطبيعيّ في المجتمعات الإسلاميّة ، ولم تولد في هذه المجتمعات ، وإنّما هي دخيلة ووفدت إليها من الخارج بشكل مفروض وإيحائيّ ، ولهذا السبب فقد تؤدّي هذه الكلمات أحيانًا إلى تضليل المسلمين وحيرتهم ، لأنّهم لا يفهمون المقصود منها على وجه الدقّة . إلاّ أنّ طرح التعدّديّة في الغرب إنّما كان بسبب الاختلاف بين ثقافته والفلسفة الفرديّة والعنصريّة ، ولهذا لم يكن ليخضع للتعدّديّة ولا حتّى للاحتمال والتسامح . ولا زالت حتّى اليوم في بعض المجتمعات الأوروبّيّة والأمريكيّة حركات مناهضة للعرق والدين تؤدّي إلى إحداث المزيد من الخسائر . وهذه النزعة المشاهَدة في الغرب تُعدّ عقبةً كَأداء في طريق التعدديّة .

الحدود والشروط

وبعد الانتهاء من هذا الموضوع ، من المناسب أن نشير إلى حدود وشروط مثل هذه التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة من وجهة نظر الإسلام .

وبالرغم من الشرعيّة التي يقوم بها الإسلام للتعدّديّة ، بل وأكثر من

ذلك بالرغم من اعتبارها أمرًا فطريًّا ، لا يمكن أن ندّعي أنّـه لم يضـع لهـا شروطًا وحدودًا ، كما لا يمكن أيضًا الادّعاء بعدم وجود مـا يقلـق علـى الصعيد السياسيّ . لهذا لا بدّ أوّلاً من تناول شروط التعدّديّـة في الإسـلام ثم القلق السياسيّ الذي ينتاب المجتمع الإسلاميّ .

١) لو كانت للتعدّديّة السياسيّة جذور دينيّة ، فمـن البديهـيّ جـدًّا أن لا تتعارض في طبيعتها مع مبادئ الدين وقوانينه المعترف بهـا ، وأن لا تحاول تجاهلها . ولهذا فإنّ الشرط الأوّل من شروط التعدّديّة السليمة هـو الانسجام مع المبادئ والأصول المشتركة بـين الأديـان ، وعـدم مخالفتهـا عمليًّـا للوحي والقرآن ، وإلاّ فإنّها ستفقد شرعيّتها ولا يمكـن أن تكـون ملزمـة للشخص المؤمن .

وكمـا قلنـا فـإنّ التعدّديّـة في الغـرب هـي نتـاج الثقافـة والأوضـاع السياسيّة التي تلت مرحلة ما بعد الثورة الفرنسيّة ، وإنّها على علاقة قويّة مع الليبراليّة المتطرّفة . ولهذا ومن أجل تجنّب أيّ فوضـى خُلُقيّـة وسـلوك ناجم عن الفهم الخاطئ من الليبراليّة ، لا بـدّ مـن إبعـاد التعدّديّـة المقبولـة لدى الأديان عن ثقافة الليبراليّة المتطرّفة .

والحرّيّة عند الأديان الإلهيّة تُعدّ إحدى القيَم الكبرى وأحـد الحقـوق الأساسيّة للإنسان ، لكنّها يجب أن لا تتحوّل وفق الأسلوب الليـبراليّ إلى حرّيّة مطلقة أمام النزعات الطبيعيّة الجامحة ، حيث ستَعْني الحرّيّة الحيوانيّـة والتي تنسجم مع حياة الغاب . ولهذا لا بدّ من إضافة شرط رعاية المبادئ الخلقيّة ، فالتعدّديّة التي لا تلتزم بالأخلاق ، لا تليق بالمجتمعات الإنسانيّة .

٢) والشرط الآخر لتحقيق "عالم مـن أجـل الجميع" بصورة واقعيّـة ، وجود المساواة وعدم التمييز . ونحن نرى عدم تحقّـق التعدّديّـة دون توفّـر الحقوق الاجتماعيّة المتساوية ، لا سيّما على الصعيـد الدوليّ ، بـل إنّ الشـرط الأوّل لهذا الهدف افتراض تساوي كافّة الشعوب والبلـدان وعـدم وجـود

تفوّق عنصريّ أو قاريّ .

ونحن ، وانطلاقًا من اعتقادنا بأنّ المجتمع الدوليّ هو "عيال الله" والله هو رئيس هذه العيال ، ونتطلّع لتحويل العالم إلى "أسرة للجميع" ، يجب أن نجعل مبدأ "المساواة في الحقوق الذاتيّة" هو المبدأ الأوّل في ذلك المجتمع ، وأن لا نسمح للبعض كي يلعب دور العضو الأكبر ، وأن لا يتمتّع بحقّ النقض ، لأنّ رحمة الله واحدة للجميع ، وإذا كان هناك امتيازٌ ما فيجب أن يكون في القضايا الإراديّة كالتقوى ومستوى الخدمة المقدّمة للبشريّة . وورد في الحديث (أحد المصادر الإسلاميّة) : "قيمة كلّ امرئ ما يحسنه" .

٣) والشرط المهمّ الآخر والأساس في إيجاد نظام جماعيّ عالميّ ، هو "رفض الهيمنة" ، كي يمكن بهذه الطريقة وتحت لواء التعدّديّة سلب أيّ ذريعة من يد القوى العالميّة لفرض هيمنتها على الآخرين . وبانعدام هذا الشرط ستتحوّل التعدّديّة إلى أحديّة والديمقراطيّة إلى استبداد عالميّ .

وقد أدان القرآن الهيمنة وعدّها "علوًّا وفسادًا" ، سواء كان ذلك على الصعيد المحلّيّ أو الدوليّ ، واعتبرها سببًا في الفساد والدمار ، ولا يجيزها لنفسه ولا للآخرين (قابل المادة الثانية من الدستور) .

أمّا العلاقات السليمة مع باقي الشعوب فيجب أن تقوم على أساس الالتزامات الثنائيّة والاحترام المتبادل لسيادة الدول والشعوب ، وعلى أساس "الثقة" ، وعلى كافّة أعضاء هذه المجموعة العالميّة والأسرة الدوليّة العمل بكافّة التزاماتها .

وإنّ أيّ إجراء دوليّ - سواء كان عدوانًا صريحًا أو مستترًا على شكل إيجاد قوّة ضاغطة وكتلة ضغط دوليّة من قبل دولة أو مجموعة من الدول ضدّ أيّ دولة أو دول أخرى - يتنافى مع التعاون الجماعي والثقة السياسيّة .

مبرّرات القلق

رغم أنّ الإسلام ينظر إلى التعدّديّة - بمعنى الأمّة البشريّة المتّحدة - نظرة شرعيّة ، بل يعدّها ظاهرة فطريّة وطبيعيّة ، لا يمكن القول بعدم وجود قضايا قانونيّة واجتماعيّة وسياسيّة على هذا الصعيد ، أو عدم وجود ما يدعو إلى القلق ، لأنّنا نعلم بوجود مصطلحات عديدة في السوق السياسيّة مثل الديمقراطيّة والحرّيّة وحقوق الإنسان ، والإرهاب ، وعشرات غيرها ، لها أكثر من معنى وذات معيار ثنائيّ ، حيث تفسّرها السياسة بما يتلاءم مع مصالح القوى المهيمنة على العالم .

وهذه مشكلة قانونيّة ، لأنّ كلّ مفردة من هذه المفردات لها قيمة حقوقيّة خاصّة ، بالإمكان إساءة استخدامها . ولا تخرج مفردة التعدّديّة عن هذه القاعدة . إذن يجب في مثل هذه المباحثات العالميّة أن نوضّح على وجه الدقّة ماذا نريد بالتعدّديّة . وهناك مثل فارسيّ يقول : اللديغ يخشى الحبل الملوّن . ولهذا فإنّ بعض الشعوب التي عانت من الاستعمار تخشى مثل هذه الكلمات وتشعر إزاءها بالقلق أحيانًا لأنها شاهدت كيف أنّ كلمات مثل الحرّيّة وحقوق الإنسان والمساواة كانت ثنائيّة المعيار (Double Standard) ، وهي تُفسَّر في كلّ حدث بتفسير .

والقضيّة الأخرى أو القلق الآخر هو الجانب السياسيّ للتعدّديّة . فرغم أنّ هذا المصطلح ذو خلفيّة فلسفيّة قديمة ، إلاّ أنّ خلفيّته السياسيّة يجب أن ترجع إلى التاريخ الأوروبّيّ الجديد وأن تكون من نتائج معاهدة فستفاليا (Westfalen) في القرن الخامس عشر ، بعدما تعبت الدول الأوروبّيّة الكبرى من التقاتل في ما بينها . وأقامت تلك المعاهدة الوحدة والسلام بين تلك الدول من خلال نوع من التعدّديّة ، أطلقوا عليه اسم " النظام الجديد " . وأضفت حركة الليبراليّة العمياء والاقتصاد البرجوازيّ عليها تعجيلاً أكبر بعد الثورة الفرنسيّة ، كما ساعد على استمرارها وجود

المعسكر الشيوعيّ .

أمّا على الصعيد العالميّ ، فقد خلقت هذه التعدّديّة المشاكل للشعوب الأوروبّيّة ، وأدّت إلى انطلاق الأساطيل الغربيّة نحو القارّات الأخرى واستعمارها . وهذه الخلفيّة التاريخيّة قد أدّت إلى حدوث تشاؤم عالميّ من الأجنحة العالميّة الدنيويّة عند السعي لتحقيق التعدّديّة العالميّة ، وهناك قلق من أن تقوم الدنيويّة بتهديد أمن وثروات الأمم بشكلها الجديد وبشعائر " النظام العالميّ الجديد " الذي تلوكه ألسن السياسيّين الغربيّين منذ القرن الخامس عشر .

وإلى جانب دراسة التعدّديّة السليمة المفيدة ، يجب وضع حدّ للنهج العدوانيّ لأصحاب الفكر الدنيويّ ، والتفكير بعلاج لذلك ، حيث إنّنا لا يمكن أن نحقّق التعدّديّة الحقيقيّة مع وجود هذه التدخّلات الاستعماريّة المخرّبة .

والمشكلة الأخرى مشكلة ثقافيّة . فثقافة أيّ شعب تلتصق التصاقًا شديدًا بكيانه ، ولا يمكن الانفصال عنها بسهولة . فهناك ثقافات ينسجم بعضها مع بعض ضمن إطار تعدّديّ ، غير أنّ البعض من الثقافات يتعارض مع البعض الآخر ويختلف عنه اختلافًا جذريًّا .

وللأسف لا زالت توجد في الغرب ترسّبات الثقافة اليونانيّة والرومانيّة التي تؤمن بها الأكثريّة حتّى يومنا هذا .

فأغلب الفلسفة الاجتماعيّة الغربيّة تدور حول محور الفردانيّة المتطرّفة ، حيث إنّ مفاهيم كالإنسان والخيريّة وحقوق الإنسان وغيرها قائمة على أساس الإيمان بالإنسان بدون الله والمستقلّ عن الله ، ونحن نعتقد أنّ هذا الفكر والثقافة لا تنسجم مع التعدّديّة التي تدعو إلى التقارب (Collectionist) ، بل إنّها ترفضها ، مثلما كان الفكر الرومانيّ يقوم على الاستيلاء على كلّ العالم وإقامة إمبراطوريّة عالميّة مستبدّة ، لا عالم من أجل الجميع .

وتعدّ العنصريّة التي تلاحظ في الغرب وعند بعض الفروع الساميّة في الشرق ، من العقبات أيضًا . فالظاهرة الوحشيّة المتمثّلة في قتل الأجانب في بعض الدول المجاورة والاعتداء على المهاجرين في بعض البلدان الأوروبّية والأمريكيّة ، لا سيّما الفلسفة التي تنتهي بإعدام السود بدون محاكمة (Lynch) وقتلهم في الولايات المتّحدة ، إنّما هي ناجمة عن العصبيّة الفرديّة والجماعيّة ، وتعدّ من العقبات الثقافيّة التي تعترض التعدّديّة السليمة ، ويجب الاهتمام بها في طرح هذه القضيّة .

فانطلاقًا من ذلك ، إنّ طرح الثقافة العالميّة المشتركة يعدّ أمرًا معقّدًا في ظلّ هذه العقبات ، لا سيّما إذا كانت هذه الثقافة العالميّة ثقافة دنيويّة ، لأنّ الثقافة الدنيويّة تقوم على أساس محو الثقافات الأخرى وإقامة ثقافة فاقدة للأصالة والهويّة الثقافيّة وهي لا تتجاوز في إطارها العامّ – وحسب اطّلاعي – الاهتمام بالخصائص الإنسانيّة والحيوانيّة المشتركة ، أي الطعام والعلاقات الجنسيّة ومأوى يُلجأ إليه أثناء النوم . ولهذا فهي بعيدة كلّ البعد عن المعنويّات ، ومن الطبيعيّ أنّ العالم الذي لا معنويّة فيه ، سيحفل بالعدوان والحرب والجريمة ، ولن يكون دارًا آمنة للبشريّة .

وطبقًا لقاعدة أدبيّة في لغة الشعر الفارسيّ ، فإنّي أختم نهاية هذا البحث ببدايته ، فأشكر مرّة أخرى رئيس الاجتماع الموقّر والضيوف المحترمين والقائمين على هذا المؤتمر ، وأقدّم احترامي إلى فكرة " العالم للجميع " وأصحاب هذه الفكرة ، وأقول – انطلاقًا من تفاؤل عباد الله برحمة الله ونصره ، ووجود الأرضيّة المساعدة في الإسلام والقرآن وباقي الأديان للقيام بمثل هذا العمل الإلهيّ – بأنّنا نترقّب ذلك اليوم الذي تتّحد فيه شعوب العالم على أساس تعدّديّة حقيقيّة ، وتجتمع في أسرة واحدة يخيّم عليها السلام والحبّ والتعاون المشترك .

ورغم أنّ هذا المشروع هو أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة ، إلاّ أنّ الإيمان با لله الرحيم القادر قد عوّدنا على أن نعيش بروح متفائلة بعيدة عن اليأس والتشاؤم . وأودّ أن أضيف : إنّ الأديان الإلهيّة إن لم يتعاضد بعضها مع بعض ، ولم تقدّم إلى البشريّة ولا سيّما جيل الشباب ثقافةً تنقذهم من الفساد والدمار ، فإنّ الثقافة الدنيويّة الجاهليّة ستُعرّض سعادةَ الإنسان وروحَه وهدوءَه وسلامَه للخطر في القرن الحادي والعشرين ، والصمت إزاء ذلك الخطر يتعارض مع المسؤوليّة المعنويّة التي تنهض بها الأديان الإلهيّة ، لا سيّما الإسلام والمسيحيّة .

كما يتميّز بالأهمّيّة تعاون وتدخّل الدول في مثل هذه الحركة الأخلاقيّة والثقافيّة . وتحتاج مثل هذه الظاهرة إلى ضمان سياسيّ عالميّ بتطبيقها . وإنّ عقد مثل هذه المؤتمرات المفيدة لا بدّ أن يؤثّر كثيرًا في تحقيق هذا الهدف . وا لله دليل العاملين ، وقد قال القرآن الكريم :

" والذين جاهدوا فينا لَنَهْدِيَنّهم سُبلَنا وإنّ ا لله لَمع المحسنين " [°] .

والسلام عليكم ورحمة ا لله .

ملاحظة الناشر :

إنّ آية ا لله السيّد محمّد الخامنئي لم يتمكّن لأسباب طارئة أن يحضر شخصيًّا جلسات المؤتمر .

فنزولاً عند رغبته تلا البروفسّور أندراوس بشته حديثه ، وقد كانت الترجمة الألمانيّة أُنجزت .

[°] الآية ٦٩ من سورة العنكبوت .

المناقشات في الجلسة العامّة

مدير الحلقة : البروفسّور الدكتور علي مراد

(باريس / فرنسا)

مراد :

شهادة التضامن مع المتألّمين

بعد أن تقدّمتُ إليكم بالتحيّة باللغة العربيّة ، لغة وطني ، ولغة الثقافة العربيّة والإسلام ، أودّ الآن أن أدعوكم إلى أن نذكر معًا جميع إخواننا المسلمين والمسيحيّين المعرّضين إلى الآلام الجسديّة والنفسيّة ، أكان ذلك بسبب قهر غاصب ، كما هو الحال في لبنان الجنوبيّ والقدس وفلسطين وغيرها من البلدان والأماكن ، أو بسبب اندلاع العنف في الداخل ، كما هو الوضع في الشرق الأدنى وفي القدس . لقد سمعنا في افتتاح هذا المؤتمر الكلمات المؤثّرة التي أدلى بها المطران جورج خضر ، كلمات نشكره عليها ولا يزال صداها يتردّد في قلوبنا . أمّا ما يخصّ إخواننا في الجزائر ، فاسمحوا لي أن أتقدّم من سيادة رئيس أساقفة الجزائر المطران تسّيه باسمكم جميعًا بآية الاحترام والإعجاب والمشاركة في المشاعر . فلترافقه شهادة تضامننا الأخويّ في محنة الإيمان والشجاعة التي يمرّ بها الآن مع شعبه ، الشعب الجزائريّ .

خوري :

ماذا تعني العَلمانيّة ؟

بالنظر إلى محاضرة آية الله الخامنئي يجدر السؤال عن مفهوم العَلمانيّة الذي يستعمله ، فإن لم يتوضّح ذلك ، نتج عنه سوء تفاهم ذريع .

التغلّب على الثقافة اليونانيّة الرومانيّة ؟

ثمّ أستغرب قوله عن الغرب بأنّه لم يتغلّب بعدُ على الثقافة اليونانيّة الرومانيّة وبأنّ هذه الثقافة تناقض التعدّديّة . أيعني هذا الدعوةَ إلى نبذ هذه الثقافة لكي تتكوّن القدرة على تقبّل التعدّديّة ؟

ما هو شأن المفاهيم المستورَدة ؟

هل توافق محتويات الثقافة الخاصّة ؟

وأخيرًا ورد في موضع من المحاضرة أنّ المسلمين تشوّش أفكارَهم عباراتٌ مثل التعدّديّة والعَلمانيّة ، وحقوق الإنسان والتسامح ، إذ هي ، إلى جانب غيرها من الظاهرات الاجتماعيّة ، لم تُطوَّر داخل المجتمعات الإسلاميّة ، بل حُمِلَت إليها من الخارج . فالسؤال الحاسم في هذا المجال ، كما يبدو لي ، هو هل توافق محتويات هذه المفاهيم التقليد الإسلاميّ – وإن لم تنبع في شكل أو آخر داخل المجتمع الإسلاميّ ؟ هذا سؤال قد يكون الجواب عنه حاسمًا بالنسبة إلى معنى ونجاح هذا المؤتمر .

علوان :

قضايا في مجال العمل التطبيقيّ

لي عودة إلى محاضرة البروفسّور ترولّ . إنّ ما قاله يوهم بأنّ الإشارات قد نصبت للسير في ميدان الحوار بين المسيحيّين والمسلمين . ولكن يجب أن لا نتغاضى عن الصعوبات الراهنة على صعيد العمل التطبيقيّ ، على صعيد الحياة العمليّة .

أحكام مسبّقة عبر التاريخ

إنّي أفكّر في وضع الأقلّيّات الإسلاميّة في أوروبّا . المسلمون يعيشون

مع جماعات مسيحيّة ، ولا بدّ من تنشيط الحوار بين الطرفين . ولكنّ هناك من كِلا الجهتين عوائق تثبّط مسيرة الحوار ، عوائق هي في الواقع أحكام مسبّقة نشأت في الماضي عند الطرفين ، وتظلّ عادة عالقة بأعماق الذهن . ولكن نظرًا إلى بعض الأوضاع التي تثير التوتّر بين الجماعتين ، تصعد هذه الأحكام إلى مستوى الوعي وتكون سببًا لنزاعات مؤسفة . لذلك ينبغي تحليل مشترك للأوضاع الداعية للنزاع ، والتساؤل عن أسبابها والتصدّي لعواقبها .

إليكم مثلين اثنين : لننظر كيف يتمّ في كتب التدريس وفي التعليم الدينيّ عرض ما يتعلّق بالجماعة الأخرى في التاريخ والوقت الحاضر ، في تعاليمها ومسلكها . والمثل الثاني الذي اتّخذ اليوم أهمّيّة كبيرة ، يتعلّق ببناء بيوت العبادة في مناطق أكثريّة سكّانها من أتباع الدين الآخر . فإن حصلت هنا ردود فعل سلبيّة في السكّان وتبعهم في ذلك رجال الدين ، فعند ذلك يُضحي الوضع صعبًا . أليس في هذا الوضع من واجب الدين الذي تدين به أكثريّة السكّان أن يعي ويطبّق ما تعنيه بالحقيقة الحرّيّة الدينيّة ؟

مورتُن (Morton) :

أولويّة الخطوات العمليّة

في القسم الأخير من محاضرته ذكر البروفسّور ترولّ أشكال التعاون العمليّة والمشاريع المشتركة . إنّي أودّ أن أؤكّد هذا المطلب على أساس خبرتي الطويلة . إن توصّلنا إلى أن يكون هناك مشاريع في نطاق التربية والعمران والصحّة والتثقيف وغير ذلك ، مشاريع تعزّزها وتحقّقها معًا الجماعة المسيحيّة والإسلاميّة ، بل أيضًا ، كما آمل ، سائر الجماعات الدينيّة ، كانت تلك مراحل مميّزة على الطريق الضروريّ اليوم الى الحوار. والقضيّة

الحاسمة هي أنّ مثل هذه المشاريع لا تبدأ عمومًا بالحوار ، بل بعمل واقعيّ من قبل جماعتين أو عدّة جماعات في مجال سياسيّ أو اجتماعيّ أو ثقافيّ معيّن مشترك بينها .

مجيد :

لا يمكن إلاّ التقرّب إلى ا لله

أودّ في إطار مناقشات اليوم أن أقدّم بعض الخواطر في قضيّة امتلاك الحقيقة والتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة . يبدو لي أنّ الإنسان ، حسب ما يقول القرآن ، عاجز عن وعي الحقيقة المطلقة وفهمها . القرآن يصرّح بأنّ الحقّ هو ا لله نفسه ، الحقيقة التي لا يمكن التعبير عنها وسَبْرُ غورها . ومن آياته المعروفة أنّه "لم يكن له كفوًا أحد" (القرآن ١١٢: ٤؛ ٤٢: ١١ وغيرها) . فلذلك لا يتمّ الكلام في ا لله إلاّ بواسطة الآيات والأمثال ، يجب على الإنسان أن يؤوّلها . وكلّ جزء من القرآن هو آية (راجع سورة ٧: ٢٠٣ وغيرها) ، وكذلك كلّ جزء من العالم . فيجب علينا الانتباه إلى هذا الواقع اللغويّ ، فيجب أوّلاً كشف معنى جميع هذه الآيات وتأويلها . هذا يعني أنّ كلّ إدراك إنسانيّ للحقيقة يبقى في الواقع نسبيًّا .

إنّ الإسلام لا يقول بأنّه ينبغي لنا أن نعرف ا لله ، بل أن نتقرّب إلى ا لله باتّباع الصراط القويم . فالحقيقة هي قوّة دافعة تمامًا . ومن هنا نشأت فكرة الاجتهاد ، وقد قال عنه النبيّ إنّ مَن يقوم بالاجتهاد ، يعمل حسنًا وله ثواب مضاعف ، وإن أخطأ في شيء فله ثواب واحد .

الدين الصحيح فطرة الإنسان

ورد في القرآن ، كما شرح البروفسّور طالبي ، أنّا منذ ولادتنا مرتبطون بعهد ا لله الأوّل (راجع القرآن ٧: ١٧٢) . لذلك نرى نور الدنيا وفينا

فطريًّا الاستعداد لعبادة ا لله ، كما أنّ فطرة الأولاد الصغيرة تقودهم ، لتأمين بقائهم ، إلى الإكباب على الأكل والشرب . ولكنّهم قد يقعون في الأخطار ، إن هم أكلوا وشربوا دون تمييز ما يقع في متناول يدهم . هنا تبدأ عناية الأمّ ، التي تدلّ الأولاد على أن لا يأكلوا ويشربوا إلاّ ما ينفعهم . وأنا أرى أنّ النبيّ هو شخص له مهمّة الأمّ .

... مشتركة بين الجميع

لذلك فليست المشكلة أنّ الناس لا يؤمنون با لله ، بل أنّهم يؤمنون بآلهة متعدّدة جدًّا . لذلك وردت الشهادة الإسلاميّة بصيغة النفي : " لا إله إلاّ ا لله " . وهو الذي لا يدركه الإنسان . وبالنسبة إلى العهد الأوّل ، هناك مفهوم " الفطرة ، فطرة تدعو الى عبادة ا لله " . فقد ورد في سورة الروم ٣٠: ٣٠ : " فأقم وجهك للدين حنيفًا فِطرَتَ ا لله التي فَطَر الناس عليها لا تبديلَ لخلقِ ا لله ذلك الدينُ القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون " . فالدين بهذا المعنى هو في الحقيقة تلك الفطرة الإنسانيّة الأصليّة التي توحّدنا . الإنسان الأصليّ مقدّس غير منقسم في ا لله . وأظنّ أنّ هذه الآية دعت الفيلسوف المسلم ابن مِسكويه (توفّي ١٠٣٠) إلى تأليف كتاب " الحكمة الخالدة " ... ففي البشريّة يكمن شيء هو قاعدة وحدتنا جميعًا .

عون :

العدل والتصوّرات المختلفة عن ا لله

إنّ الكنيسة ، كما فهمت من مطالعة البروفسّور ترولّ ، قد قامت بتحوّل جوهريّ في مفهومها اللاهوتيّ للعمل الرسوليّ . فتخلّت هكذا عن مفهوم للرسالة ينطلق من ضرورة ردّ الناس إلى المسيحيّة ، وخرطهم في الجماعة المسيحيّة . وهكذا ترى الكنيسة أنّها بذلك قد مهّدت السبيل

لحلّ المشادّات اللاهوتيّة التي كانت تقوم حاجزًا دون العمل المشترك بين المسيحيّين والمسلمين في سبيل العدالة .

ومع ذلك فقد تنتج عن هذا المفهوم الجديد للعمل الرسوليّ صعوبة أكبر ، قد تهدّد من جديد العمل المشترك . فإنّه يصعب الافتراض بأنّ الدين المسيحيّ والإسلام لهما التصوّر نفسه عن العدالة ، أقلّه بالنظر إلى قاعدتها اللاهوتيّة التي تبرّرها . فإن انطلقنا إجمالاً من أنّ المسيحيّة والإسلام لهما مفهوم عن الله يختلف في نتائجه الأخلاقيّة اختلافًا ظاهر المعالم ، وقع العمل المشترك في سبيل العدالة تحت الشبهة . إنّي ألمّح هنا إلى بعض نواحي فكرة الله عند الطرفَين : هناك في الإسلام وحدة الله ، وحدة مغلقة ، ساكنة في ذاتها ، لا تندفع من ذاتها إلى الخارج ، متعالية ، وهناك سبيل يقود الإنسان إلى الخلاص ويوجّه الإنسان توجيهًا صارمًا نحو صوت الله ويدعى الهُدى . من الناحية المسيحيّة هناك إله ثالوث ، قدرة فاعلة ، وإله أخلى ذاته ، وهناك خلاص ينكشف للإنسان كسبيل إلى النجاة والتأليه . من هنا تنتج مداخل مختلفة لفهم ما تعنيه العدالة عمليًّا للمسلمين وللمسيحيّين ، لا سيّما ما يتعلّق منها بالتعمّق في فهم عدالة تنجلي في التعليم عن حقوق الإنسان ، الذي صدر بهذا الشكل عن العقل الغربيّ .

فقبل أن نفكّر في جهود مشتركة موجّهة إلى إقامة عمل مشترك في سبيل العدالة ، يجدر بنا أن نكبّ على هذه المسألة الناجمة عن المداخل اللاهوتيّة المختلفة ، التي حاولت الإشارة إليها . ويمكننا إيجاز ما قيل بالسؤال التالي : هل نشعر بأنفسنا مرتبطين بالاختلافات في التعليم اللاهوتيّ ؟ وإلى أيّ حدّ يجب أن نتوقّع أنّ هذه الفوارق تؤدّي قسرًا إلى فوارق في المجال الاجتماعيّ السياسيّ ؟

بطرس بشته (Petrus Bsteh) :

المجتمع " العَلمانيّ " وانتظار طلوع الزمن الأخير

منطلقنا أنّ مدلول رسالة الدينيّين نشأت في توتّر التطلّع إلى قرب الأزمنة الأخيرة ، وأنّ تأخّر طلوع هذه الأزمنة لم يستطع الدينان بعد كلّ بتطلّعاته الخاصّة أن يستسيغاها (وقد لا يمكنهما ذلك مطلقًا) . إن انطلقنا من هذا الوضع ، فمفهوم مجتمع عَلمانيّ كوسيط في الفترة الراهنة هو عرضٌ قائم بل عرضٌ يفرِض نفسه فرضًا . ولكنّ ما ينقص في صياغة العالم العلمانيّة من قيَم روحيّة أصيلة ، لا يمكن سدّ فراغه واستخلافه بواسطة مركّبات اصطناعيّة مستقاة من عوالم إيمانيّة رجعيّة ، أي بواسطة صفوف الأصوليّة المتزمّتة . فيبقى إذن أن نستند إلى رسالة الدين الأصليّة ونُقدِم على الأزمنة العصريّة القائمة ، فنُفرغَ فيها من كنوز هذه الرسالة . هذا يعني أن نرى في تأخّر طلوع الأزمنة الأخيرة سانحة للخوض في الاختبار التاريخيّ ولتحمّل ما ينجم لنا عن ذلك من مهمّات خاصّة في هذا العالم .

أوتّ (Ott) :

الصداقة في إطار " الوحدة في التعدّد "

نتساءل في حديثنا هذا النهار ، هل نجد في القناعات الدينيّة الأخرى ركيزة للتعدّديّة في المجتمع ، تعدّديّة تكون أكثر من مجرّد تسامح ومساومة . وأنا أرى في إطار حركتنا المسكونيّة بين المسيحيّين قد اكتسبنا خبرة كبيرة يمكن اعتبارها مرحلة إعداديّة للتلاقي مع الأديان الأخرى . فإنّه في الحوار بين الكنائس المسيحيّة التي انفصلت في التاريخ بعضها عن بعض ، قد توثّقت عمومًا النظرة القائلة بأنّ علينا أن نعترف بعضنا ببعض على اختلافنا ، وأنّ الوحدة لا تكون إلاّ " وحدة بواسطة التعدّد " (قول أوسكار كولّمان (Oscar Cullmann) ، وليس فقط " وحدة في التعدّد " .

من الواضح أنّ الهدف في تلاقي الأديان المختلفة لا يمكن أن يكون هو الهدف نفسه الذي يصحّ في الحركة المسكونيّة بين الكنائس – إي إقامة وحدة جماعة يسوع المسيح التي اتّسمت بها أصلاً . ولكن ما هو هدف تلاقي الأديان ؟

رأيي في ذلك هو أنّ الهدف هو الصداقة . وهذا أُكّدَ تكرارًا في افتتاح هذا المؤتمر . يجب أن تضحي الصداقة مفهومًا راهنًا في لاهوت الأديان . الصديق يحترم صديقه في خصوصيّاته وفي قراره الأصيل المُوجِّه لحياته . والأصدقاء لا يُفرض فيهم أنّهم في كلّ شيء على رأي واحد . ولكنّهم ، على بقائهم مختلفين ، يتوصّلون في كثير من النقاط المفردة ، إلى اتّفاق يمكّنهم من القيام بعمل مشترك . إنّهم يستطيعون أن يتعلّموا معًا . والواحد منهم يمكنه أن يستمدّ النور من الآخرين ، لأنّ عندهم الرغبة الصادقة في معرفة الآخرين . من الناحية المسيحيّة ، يمكن أن تقبل هذه النظرة وهذه الصداقة المستمرّة بين الأديان ، لأنّنا نؤمن بأنّ ا لله بواسطة سكنى روحه قريب في الباطن من جميع الناس ، لا سيّما المؤمنين الذين يعيشون بكامل وعيهم علاقتهم با لله . هذا هو أساس الصداقة رغم بقاء التغرّب عن الآخرين وحصول التوتّر .

هيدوياتوف (Hidojatow) :

زماننا يتطلّب تعاون جميع الأديان

في وطني أزبكستان ، الذي حاز على استقلاله منذ ستّ سنوات ، تعيش خمس طوائف في سلام بعضها مع بعض : هناك المسلمون والكاثوليك والبروتسنانت والبوذيّون والكونفوشيّون ، تشدّهم على ما أعتقد روابط كفاحهم المشترك ضدّ الحكم الماضي المتعسّف . وعندنا نحن المسلمين لـ " صحيح " البخاري في الحديث دور كبير .

أنا مقتنع أنّا نخطئ إن نحن أكببنا في هذه الساعة على البحث في مبادئ عامّة ومفاهيم عامّة . زماننا يتطلّب تدابير عمليّة وواقعيّة جدًّا .

في النصف الأوّل من القرن العشرين دار الكثير من الكلام حول الحوار والتعايش السلميّ . والآن على مشارف القرن الحادي والعشرين علينا أن نتكلّم على تعاون جميع الطوائف وجميع الأديان في العالم . من الملاحظ أنّ جميع الأديان الكبيرة نبعت من بلدان آسية . وقد يدلّ ذلك على القدرات الأخلاقيّة العظيمة الكامنة لدى الشعوب الآسيويّة . وكذلك فإنّ القوّة الأساسيّة للمسيحيّة والإسلام كامنة في مقدرتهما الأخلاقيّة .

علينا أن نكتشف سبل التعاون . فالمسيحيّة تستطيع ولا شكّ أن تؤدّي إسهامًا كبيرًا في حلّ قضايا وحاجات منطقتنا . والدول الإسلاميّة يمكنها أن تساهم في التطوير الأخلاقيّ في البلدان الغربيّة . وأنا أعتقد أنّا في المناطق الآسيويّة نواجه أشياء خطيرة جدًّا . منها قبل كلّ شيء تسْييس الإسلام والسعي وراء السلطة السياسيّة . ومع ذلك نعلم أنّ كلّ سطلة في الدول قد أذلّت وأفسدت دائمًا كلّ حركة دينيّة . فعلينا إذن في مؤتمرنا أن نفكّر في تدابير عمليّة تمكّننا من تحسين تعاوننا في سبيل الخير وتنشيطه .

لوف (Luf) :

الأخلاقيّات العَلمانيّة : فرصة سانحة وتحدٍّ للأديان

إنّ الحوار بين الأديان عليه أن يراعي العلاقات مع غير المؤمنين . إنّ هذا الرأي الذي أبداه البروفسّور خوري (راجع ص ١٤٥) أودّ أن أسانده من جهتي أيضًا . فإنّ على الأديان واجبًا ملحًّا في ان تتلقّف العناصر المعروفة في العَلمانيّة ، مثلاً ، بالنسبة إلى حقوق الإنسان ، وتبني عليها بنوع فعّال مثمر . فينبغي إذن أن تعتبر الأديان حقوق الإنسان مطلبًا بشريًّا مشروعًا

تنطلق منها . هذا لا يعني مجرّد تقبّل حقوق الإنسان في مظهرها الراهن دون أيّ انتقاد . بل الواجب بناء علاقة بحقوق الإنسان على قاعدة نقديّة ، ممّا لا يصحّ إلاّ إذا نظرنا مبدئيًا إلى العلمنة بجدّ وحاولنا أن نكتشف فيها مقدّرات إنسانيّة نعترف بها .

إنّ نبذ حقوق الإنسان بحجّة أنّها وليدة العَلمانيّة ، لا يمكن في نظري أن يكون السبيل القويم . فبدل أن ننبذ إجمالاً مفهوم العَلمانيّة ، علينا بالأحرى أن ندقّق ونميّز . عندها يتّضح كيف ولماذا بعض أنواع العَلمانيّة في الواقع تهدّد الكيان الدينيّ بالخطر ، وكيف أنّ الأخلاقيّات العَلمانيّة في الوقت عينه هي فرصة سانحة للأديان ، تتيح المناقشة وانتقاد المفاهيم من وجهة نظر الإيمان ، كما تتيح تعميق مضامينها .

فانوني (Vanoni) :

التعدّديّة الداخليّة والخارجيّة

أودّ أن أعلّق على كلمة لتيلور (J. Taylor) ألمح إليها البروفسّور شنايدر (راجع أعلاه ص ١١٩) ، إنّ لله أن يعلم ، وللإنسان أن يؤلّف لنفسه آراء . بالنسبة إلى المسيحيّة يبدو من الضروريّ أن يزاد على هذه الكلمة ، إذ إنّ هناك وجهًا ثالثًا آخر ، هو وجود السلطة التعليميّة (يقوم بها حسب النظرة الكاثوليكيّة البابا والأساقفة) ، و" الروح القدس " الذي يمكّن كلّ مسيحيّ وكلّ مسيحيّة من تفسير الكتاب المقدّس وفهمه (هذا ينطبق بالأحرى على النظرة البروتستانتيّة) . وبالنظر إلى هاتين الوظيفتين قد يحصل أنّ الكتاب المقدّس لا يعود يُفهَم كما يفهم هو نفسَه ، ككلٍّ مليء بالتوتّر . فالتأويل البيبليّ يعني إرادة تحمّل التوتّر . وغالبًا لم يتحمّله المسيحيّون . إنّهم يحتاجون إلى السلطة التعليميّة أو الروح القدس ، ليعلموا كيف يتصرّفون تجاه الأمور الكثيرة في الكتاب المقدّس التي لا تتناغم وقد

تبدو متناقضة ، وكيف يستنبطونها في اتّجاه أو في آخر . هذا ما يجب التنبّه إليه عندما نتحدّث عن التعدّديّة داخل المسيحيّة .

غرضنا هنا هو طبعًا الحوار مع الإسلام ، ولكنّ السيّد إيزاك قد نبّه بحقّ إلى أنّه من الصعب تقريب فكرة التعدّديّة المتناغمة إلى الآخرين ، عندما يسود التنازع داخل الجماعة الخاصّة . فإن كان السيّد ترولّ في محاضرته قد سرد أقوالاً من البابا يوحنّا بولس الثاني ، فهذا يدلّ من جهة على أهمّيّة السلطة التعليميّة . من جهة أخرى كان من الموافق بالنسبة إلى قضيّة التعدّديّة داخل المسيحيّة أن يذكر أنّ البابا الحاليّ لم يَعُدْ يتكلّم على " كنائس " ، كما كان البابا بولس السادس يفعل بالنظر إلى الكنائس الأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة .

إنجنير (Engineer) :

تسابق الخيرات ، لا تسابق المطالب

لي بعض الملاحظات في ما يتعلّق بالمفهوم الجديد الذي ورد في القرآن ، حيث يتكلّم ، لا على تسابق المطالب أو الحقائق في الأديان ، بل على تسابق الخيرات : " لكلّ وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات " (القرآن ٢ : ١٤٨) . هذا يعني أنّا ينبغي ألاّ نتبارى في قِبلة الصلاة ، أو في أفضليّة هذه الحقيقة أو تلك . تنافسوا في الأعمال الصالحة . فلو تبنّينا هذه الحكمة ، اهتدينا إلى حلّ لكثير من مشاكلنا . بدل ذلك لا نزال نصرّ على أنّ تقاليدنا الدينيّة الخاصّة أفضل ممّا عند الآخرين . هكذا تنشأ المشاكل والمجادلات . إنّنا قلّما نتسابق الخيرات . فلو كنّا نعتني عناية أشدّ بصفاء مسلكنا ، لأضحى عالمنا أوسع سلامًا وأشدّ تعزيزًا لحياة جميع الناس .

عدم التسامح ينتج من التوق إلى التسلّط

في ملاحظتي الثانية ، أودّ أن أنبّه إلى أنّ عدم التسامح لا أراه ينتج من الدين نفسه . عدم التسامح نابع من توقنا إلى التعالي والتسلّط . أنا لا أجد في العالم كلّه نصًّا دينيًّا يعلّم بغض الآخرين . فلذلك ينبغي أن ننسب عدم التسامح إلى الميل البشريّ ، لا إلى الدين . إنّ الصراع لامتلاك السلطة هو الذي يسعى وراء مبرّر من قبل الدين . هذا ما يحدث ، عندما يُهدّد المجتمعَ عدمُ التسامح .

حقوق الله – حقوق الإنسان

وهناك إشارة ثالثة تتعلّق بمفهوم حقوق الله وحقوق العباد . هذه ذكرها البروفسّور جفّريه (راجع ص ١٢٤) . نحن نتحدّث بطيبة خاطر عن حقوق الله وننسى حقوق العباد . ومع أنّه قد تمّ التعبير عنها تعبيرًا واضحًا ، نجتهد في نسيانها . فلو انتبهنا إلى حقوق العباد ، لكان ذلك سبيلاً أكيدًا إلى احترام حقوق جميع الناس . وعند ذلك لا نزال نهتمّ بقدر كبير بحقوق الله . ولكن ينبغي ألاّ نقلب الأولويّات ، إن أردنا أن نجنّب مجتمعنا مشاكل شتّى .

لا يجدر بنا إفراد الأولويّة لمصالحنا ، بل للقيَم

أمّا الملاحظة الرابعة فتتعلّق بالنزاع بين القيَم والمصالح . نحن نتحدّث بطيبة خاطر عن القيَم . ولكن متى جاء دور العمل ، تستلب مصالحنا الأولويّة . وإفرادنا الأولويّة لمصالحنا متعلّق بالطبيعة البشريّة . وهي في كثير من الأحيان أوّلاً مصالحي الفرديّة ، ومصالح جماعتي الخاصّة وبلدي وأمّتي . وهذا يقود إلى النزاع بين فردين وجماعتين وأمّتين . علينا أن نحترم القيَم ونفرد لها الأولويّة على مصالحنا . نحن نعلم أنّ التصرّف البشريّ متشابك العناصر

وأنّه لا يجرّه الدين أو التعاليم الدينيّة ، بل المصالح ، التي تحتاج الأسبقيّة على القيَم . لذلك عندما نتناقش مجدّدًا في حقيقة هذا الدين أو ذاك ، غالبًا ما لا يمسّ ذلك الموضوع الحقيقيّ . المشكلة هي مصالحنا المتضاربة . فينبغي تخطّيها في البحث عن المجتمع العادل .

نجد في القرآن أربعة مفاهيم أساسيّة : الرحمة ، والحكمة ، والعدل ، والإحسان . القرآن يتكلّم دومًا على هذه المفاهيم . ولكن يصعب أن نجد أحدًا من المسلمين يطبّق هذه المفاهيم . هم يحدّثونك عن الإسلام ، عن أفضليّة القرآن ، وعن شتّى الأمور . أمّا إذا طُرق موضوع الرحمة والحكمة والعدل والإحسان ، فيتخلّفون بعيدًا . ولكنّا طالما لا نقدّر مفاهيم ديننا الأساسيّة ونعتني بها ، لن نستطيع أن نُقيم عالمًا خاليًا من النزاعات .

العَلمانيّة فلسفة

أخيرًا ، أودّ أن أقول كلمة في محاضرة آية الله الخامنئي . أنا لا أشاطره إدانته للعَلمانيّة . العَلمانيّة فلسفة . نحن مؤمنون ، ولكن هذا لا يدفعنا إلى أن نفقد التسامح تجاه الفلسفات الأخرى . فإن كنّا نحبّذ التسامح تجاه الأديان الأخرى ، فعلينا بالتسامح تجاه الفلسفات الأخرى ، وإلاّ تحوّل عدم التسامح تجاه فلسفةٍ ما إلى عدم تسامح تجاه الأخرى ، ممّا يناقض معنى وهدف هذا المؤتمر الذي جمعنا هنا .

تشِيا (Chia) :

من يحدّد فعلاً ما هو المُلزم ؟

لي عودة إلى موضوع شغلنا مرّات عديدة ، هو الهوّة بين النظريّة والواقع . أنا أقدّر تقديرًا كبيرًا أن يكون المحاضران قد اتّخذا كلاهما موقفًا إيجابيًّا تجاه قضيّة التعدّديّة كلّها . أراد الدكتور ترولّ معالجة الموضوع على أساس

تعليم الكنيسة الرسميّ . ولكن لا يخفى أنّ كلّ موقف إيجابيّ مشجّع جدًّا ، يسعى في جمع الشمل تجاه التعدّديّة ، يصدر عن البابا ، تقوم مقابله مواقف مئات الأساقفة الذين يؤيّدون اتّجاهات أخرى مختلفة جدًّا ، وقد تكون مناقضة . وذلك بطريقة أصوليّة مغرضة مقصدها إبعاد الآخرين . كذلك نجد مقابل ما جاء في وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، خصوصًا في " العلاقات مع الأديان الأخرى " ، وفي " الحرّيّة الدينيّة " ، مئات من التصريحات الأخرى الصادرة عن مجمع الإيمان الرسميّ بروما ، تصريحات ميلها الإقصاء والفصل ، وهي أقلّ تسامحًا وانفتاحًا تجاه التعدّديّة . وكذلك القول في محاضرة آية الله الخامنئي : إنّه يتحدّث كثيرًا عن الصوفيّة ، ولكن ما هو عدد الناس ، ما هو عدد أعضاء الأمّة الإسلاميّة الذين يؤيّدون اليوم فعلاً مثل هذه المقولات ؟

وهكذا يُطرح السؤال العامّ : أين يُوجد التعليم المُلزم ؟ أهو في تعليم أفراد ، وبعض العلماء وممثّلي الجماعات الدينيّة المنفتحين ، أم هو بالأحرى تعليم الأكثريّة وجهاز إيمانها ؟ مثلاً عند أولئك الذي يزورون الكنائس نهار الأحد ، أو الذين يذهبون إلى المساجد نهار الجمعة ؟ ماذا يقول هؤلاء ، ولا سيّما خطباء الكنائس والمساجد في أكثريّتهم ، عن الحقيقة الدينيّة ومطالبها ؟ وما هو موقفهم ممّن يخالفونهم في الفكر ومن المعارضين في جماعتهم الخاصّة ؟ عندها نجابه بكلّ جدّ قضية التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة . لذلك ينبغي ألاّ نتوقّف عند المُثُل فقط ، بل علينا أن نجابه الواقع ، والمسلك العمليّ في الدين والمجتمع .

باتِلوس (Patelos) :

" الدولة المثلى " على أساس دينيّ – هذا موضوع قد مضى عليه الزمن

أودّ أن أعلّق أوّلاً على موضوع " الدولة المُثلى " . لا حاجة إلى التذكير

بأنّ مثل هذا التصوّر لم يظهر فقط في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة ، بل ظهر أيضًا في تاريخ الكنيسة الأرثوذكسيّة . ولدينا أمثال كافية على ما كان ثمن تعادل الكنيسة والدولة ، أي فكرة " الدولة المُثلى " على أساس دينيّ . فهناك من الناحية الكاثوليكيّة الثورة الفرنسيّة ، وفي " روسيا المقدّسة " الثورة البولشفيّة . أمّا ما يتعلّق بتراث بيزنطية ، التي كان فيها يعتبَر القيصر ممثّلاً للمسيح على الأرض ، فإنّا شاهدنا الانقلاب العسكريّ في اليونان قبل ثلاثين سنة ، ذلك الانقلاب الذي عادل الكنيسة بالدولة . فإن كنتُ قد فهمتُ جيّدًا ما قاله البروفسّور ترولّ – وأودّ أن أساند هذا الرأي – فإنّ تصوّر " الدولة المثلى " موشك أن يصير موضوعًا قد مضى عليه الزمن ، حتّى بالنسبة إلى تعليم الكنيسة الاجتماعيّ . وليس باستطاعة بعض التيّارات المعاكسة أن تبدّل شيئًا من ذلك .

ماذا يعني التخلّي عن احتكار الحقيقة ؟

لي تعليق على ما أدلى به البروفسّور ترولّ ، من أنّ المسيحيّ ليس له حقّ باحتكار الحقيقة . أنا أفهم هذا بالنظر إلى الحقبة التاريخيّة الجديدة التي دخلنا فيها وما زلنا نتلمّس طريقنا فيها ، مثل الرسول توما . ولكن لا يسعنا التملّص من توضيح ما نعني بهذه المقولة . وإلاّ حصل على الصعيد الراعويّ سوء تفاهم واضطراب .

إنّ زميلنا وصديقنا فَريد إيزاك تساءل صباح اليوم ماذا تنوي فكرة توافق جديد بين المسيحيّين والمسلمين ، والدعوة إلى ركوب سفينة مشتركة ، كما عبّر عن ذلك البروفسّور ترولّ في محاضرته (راجع ص ١٠٣) . أعتقد أنّ هذه ليست مناورة من قبل القوّات الغربيّة ترمي إلى ركوب عجلة ليس لهم فيها حقّ الكلام ، لكي يستطيع العالم الغربيّ أن يتغلّب بسهولة أكبر على التحدّيات التي يجابهها . وعلى كلّ حال ينبغي ألاّ

نخلط هنا بين الغرب من جهة والمسيحيّين والكنيسة من جهة أخرى . لا شكّ أنّ للدول السياسيّة حساباتها . ولكن مهمّة الكنيسة والأديان ، الإسلام والمسيحيّة ، التصدّي لهذه الحسابات بالنقد ومقابلتها عند الحاجة بالمقاومة الصامدة . ومهما يكن من وضع الإسلام ، فلا يصحّ اليوم على كلّ حال الخلط بين الغرب والمسيحيّة . بل بالعكس ، نحن نعيش اليوم أكثر فأكثر في عالم ارتباط متبادل وعلاقات متبادلة . فلا أحد يستطيع أن يحصر نفسه داخل جدرانه ، ويقول إنّ المشاكل قد تمّ حلّها . هذا لا يفضي إلى شيء ، بل إلى الكارثة .

السعي إلى تجديد صياغة الثقافة

لي كلمة بعدُ في الطريق الذي نريد أن نتلمّسه ونسلكه في هذا المؤتمر للوصول إلى مجتمع تعدّديّ ، وفي المشكلة التي تنتصب في وجهنا من قِبل مطلب الحقيقة الدينيّة . من وجهة نظر المسيحيّة نلاحظ أنّ البلدان الغربيّة المتقدّمة تبنّت نظامًا نجم عن عصر الأنوار ، لم يُمسِ فيه للدين الذي كانت له أهمّيّة في الماضي ، سوى قضيّة خاصّة بالأفراد . ولكنّ هناك عنصرًا آخر لا يمكن التعامي عنه ، وهو البعد الثقافيّ . والثقافة أمرٌ يختصّ بالجماعة . وهنا تبدأ مهمّتنا التي لا تقوم بالقضاء على هذه الجهة أو تلك ، بل بالتبصّر كيف يمكننا معًا ، بوعي مسؤوليّتنا ، أن نضفي على هذا الوضع الجديد صيغته المناسبة . ولن نجد الحلّ لهذا الأمر غدًا ، إن لم نُقبلِ اليوم على إعداد العدّة له . فنحن واقفون اليوم في بدء المرحلة ، على أعتاب ساحة العمل .

وفي الختام أقول إنّنا ينبغي لنا ألاّ نأمل بالعثور فورًا على الحلول وبالاضطلاع بالمهمّة . علينا أن نحسب حسابًا للخطيئة ، فقد تُبعثر كلّ شيء وتجرّ كارثة . وهنا ينبغي لنا نحن المسيحيّين ، كما ذُكر اليوم

(راجع ص ١٥٩) ، أن نعيش في ذكر المجيء الثاني ، الذي نحياه معًا في الكنيسة ، وأن نتصدّى لهذا الصراع .

صالحة محمود :

قضية الأصوليّة الدينيّة

إنّ ملاحظاتي تنطلق ممّا قيل في المناقشات بعد المحاضرات ، أكثر من انطلاقها من المحاضرات نفسها . هناك قبل كلّ شيء قضيّة الأصوليّة الدينيّة التي تشغلني ويجب البحث فيها بحثًا أوسع في سياق هذا المؤتمر . إنّ الأصوليّة الدينيّة هي كعبوة مفجّرة لا تنسلّ فقط بين جماعتينا الدينيّتين الكبيرتين ، المسيحيّة والإسلام ، بل تُفرّق أيضًا بين الفئات داخل جماعاتنا . البروفسّور إيزاك قد تكلّم على مشكلة الأصوليّة في صفوفنا . فكيف نصل الى حلّ هذه الصعوبات ؟ ولا يمكن التعامي عنها .

حقوق الله – وحقوق الإنسان

لقد قال البروفسّور جفريه إنّه يمكن في المسيحيّة ، خلافًا لما في الإسلام ، حلّ التوتّر بين حقوق الله وحقوق الإنسان . إنّي أعجب لهذا التمييز ، إذ إنّ مثل هذا التوتّر لم يحصل قطّ في الإسلام . بالعكس يهمّني أن أعرف كيف حلّت المسيحيّة هذه المسألة .

ولاحظ المطران تيسّيه أنّه لا أحد له السلطة بإدلاء الرأي باسم الإسلام . وأنا أوافقه في هذا . ولكن على كلّ أحد أن يتكلّم . فإن كان الله نفسه يذكر حقّ كلّ فرد بأن يفهم ويؤوّل الإسلام ، وإن كنّا نملك بين أيدينا مصادر الإسلام ، فعلينا أن نستعمل هذا الحقّ ونستفيد من هذه الهبة التي تؤهّلنا لتأويل القرآن ونصوص الإسلام على أساس أفضل ما لدينا من الأهبة .

أخيرًا سمعتُ الدكتور عون يميّز بين مفهوم جامد لله في الإسلام ومفهوم فعّال لله في المسيحيّة . لقد أدهشني ذلك . وآمل أن تُتاح لنا الفرصة في سياق المناقشات المختلفة ، أن نوضّح توضيحًا أكبر المسائل الناجمة عن تمييز كهذا .

إيزاك (Esack) :

نصب العَلمانيّة مقابل الدين لا يتّفق والوضع الحاليّ

أودّ أن أعلّق في أربع نقاط على بعض ما جاء في محاضرة السيّد الخامنئي . آسف أوّلاً أن يكون المحاضر غائبًا ، لأنّ عرضه كان جَدَليًّا حاول أن يقدّم صورة إيجابيّة عن نظام حكم أعتبره في جوهره نظامًا متسلّطًا تسلّطًا شموليًّا . وأرى أنّه يجب تجنّب مناقشات عقيمة حول موضوع العَلمانيّة مقابل الدين ، مناقشات لا تزال ، وللأسف ، سارية في الشرق الأدنى .

أنا قادم من بلد عَلمانيّ . فيه يشغل مسلمٌ مؤمن منصب القاضي الأعلى ، وفيه ثلاثة من أعضاء مجلس الوزراء مسلمون ، ولدينا طائفة من نوّاب الوزراء ، بعضهم مؤمنون ملتزمون . المسلمون هم ١،٣ ٪ من سكان البلد ، أمّا نسبة المسلمين في مجلس النوّاب فتبلغ ١٢ ٪ وفي الوزارة ١٤٪ . هذا يوضح أنّ الجدل حول نصب العَلمانيّة مقابل الدين ليس هو بالنسبة إلينا موضوعًا راهنًا .

إنّ روح الحوار يجب أن تثبت في العمل والواقع

ثانيًا علينا أن نكون فطنين في الحوار وجادّين في مقابلة المشتركين في الحوار . فإنّه لا يجدي شيئًا أن نسرد آيات قرآنيّة الواحدة تلو الأخرى ، وأحاديث نبويّة الواحد تلو الآخر ، لنثبت أنّ القرآن يتكلّم بعاطفة الصداقة على غير المسلمين . نحن نعرف ذلك ، لا سيّما العلماء غير المسلمين الذين

يشتركون في الحوار . فليس الأمر أن نثبت ما يقول القرآن عن تحرير المرأة ، بل أن نرى كيف يعامل المجتمع الإسلاميّ النساء . وكذلك ليس الأمر أن نسرد ما يقول القرآن عن معاملة غير المسلمين ، بل أن نرى كيف يُعامَل أتباع البهائيّة في إيران والمسيحيّون في باكستان .

أتصحّ التعدّدية فقط بمقدار ما توافق القرآن ؟

ثم هناك التساؤل ألا نُعالج قضيّة التعدّديّة معالجة نافية عازلة ، إن نحن لم نوافق على التعدّديّة إلاّ بمقدار ما لا تتوجّه ضدّ القرآن أو بمقدار ما تتوافق والقرآن ؟

" أهل الكتاب " والأديان الأخرى

نقطتي الرابعة تتخطّى حدود المحاضرة . علينا نحن المسلمين والمسيحيّين أن نتجنّب خطابًا له طابع الهيمنة والاستناد في ذلك إلى السلطة السياسيّة التي نملكها اليوم في العالم ، إذن كخلطنا بين " السلطة السياسيّة " و" سلطة الوحي " . ومتى تكلّمنا على " أهل الكتاب " ، أفلا نتغافل عن إسهام الكثير الكثير من الثقافات الأخرى ، وبالأخصّ الديانات الأخرى في آسية وأفريقية وأميركا اللاتينيّة ؟ هذه الأديان لها في نظري مشروعيّتها ، مثل ديننا الخاصّ . وأن تكون لم تستعمر أحدًا غيرها ، فهذا شاهدٌ لها ، لا عليها . فيجب أن نعي أنّا بفضل أساليبنا الاقتصاديّة والاستعماريّة قد أحرزنا السلطة على العالم كلّه . ولكن لا يصحّ ، نظرًا إلى السلطة التي اكتسبناها ، أن نظنّ أنّ لنا تفوّقًا روحيًّا وأخلاقيًّا على العالم – بهذا أستعمل عبارة جاء بها أحد المناقشين قبلي . فأنا على يقين من أنّ أناسًا متديّنين ، وفي طليعتهم المسلمون والمسيحيّون واليهود ، عليهم أن يتحفّظوا في اندفاعهم لصالح التعدّديّة . وعلى كلّ حال يجب ألاّ نواصل تهميش الذين آذيناهم بسياستنا في

الماضي : الشعوب الأصيلة في أميركا اللاتينيّة وأفريقية وآسية .

دسوقي :

احترام الحقيقة في الحوار

إنّ الحوار الحقيقيّ الصادق عليه ألاّ يتوقّف عند النقاط التي تمّ الوفاق عليها ، بل عليه أن يتناول الآراء التي يختلف فيها المحاورون . وهذا يقودونا إلى حدود ما يمكن المساومة فيه . فإنّه ليس من الموافق أن نحاول التشديد على التعاليم التي يقع عليها الاتّفاق بين المسلمين والمسيحيّين ، كما لا يجدي أن نحاول دومًا تمجيد ماضينا . فليس من الحقيقة والواقع أن نلتفت إلى تاريخ المسيحيّة أو إلى تاريخ الإسلام ، ونقدّم عنه صورة وضّاءة . فلقد ظلم مسيحيّون مسيحيّين آخرين ، وقد ظلم مسلمون مسلمين آخرين ، وكلّ من الطرفين ظلم الطرف الآخر . علينا أن نعترف بذلك كجزء من تاريخنا ، وأن نستخلص منه العبرة والنتائج الصحيحة للمستقبل ، لا أن ننكر الحقائق .

المشكلة لا تكمن في النصوص المقدّسة ، بل في مؤوّليها

ملاحظتي الثانية تؤيّد مَن قال إنّ المشكلة ليست أبدًا كامنة في النصوص . إنّ كلام الله في وحيه لا يمكن ، لا في المسيحيّة ولا في الإسلام ، أن ينصر الظلم وعدم التسامح . لا تكمن المشكلة في كلام الله . المشكلة ليست في نطاق القدّوس . المشكلة كامنة في التأويلات وفي المنظّمات الاجتماعيّة وفي المسؤولين في الجماعات الدينيّة . القضيّة متعلّقة بهم ، لا سيّما الذين نُصّبوا ليتكلّموا باسم الكتاب المقدّس، أو نَصّبوا أنفسهم لهذه الوظيفة . فلكي نعرف في ظرف معيّن ، لماذا فُهم النصّ في بعض المجتمعات بمعنى غير متسامح ، يجب علينا إذن ، كما قلنا ، أن نتعدّى النصّ إلى مَن يفسّره .

يجب أيضًا تقبّل مُثُل لم تنبع من تراثنا

وأودّ أن أصرّح من جهتي ، بالنسبة إلى نطاق الإسلام السنّيّ ، أنّه لا أحد له السلطة بأن يتكلّم باسم الإسلام ، وإن كان يشغل منصبًا دينيًّا في بلد معيّن . ليس عندنا سلطة لها الحقّ بأن تقول كلمة الفصل . هذا غير موجود في الإسلام . بل هناك مذاهب مختلفة تفسّر القرآن والسنّة . هذا جوابي عن ملاحظة البروفسّور خوري (راجع ص ١٥٤) : فإنّه – كما أفعل أنا أيضًا – إن إشار إلى أنّ بعضهم يقدّمون براهين لا يمكن التوافق عليها ، فإنّ غيرهم – وهم أيضًا مسلمون – يتفاعلون معها بطريقة مختلفة ، فيقولون بإسلام منفتح وبمبادئ لها طواعية كافية لتتقبّل مثُلاً لم تنبع مباشرة من تراثنا ، طالما هي لا تناقض مبادئ الإسلام الأساسيّة .

في الحوار يجب التفكير في عالم الغد

ملاحظتي الأخيرة تتعلّق بموضوع المؤتمر "عالم واحد للجميع" . هنا يتّضح لي أنهّ علينا ، إن لم يكن اليوم ، فبعد غد أو ما بعده ، أن نفكّر في العالم الذي سنعيش فيه ، نحن وأولادنا وأحفادنا . وهنا ليس المقصود أن نُعيد ما سلف في التاريخ . فقضيّة العَلمانيّة مثلاً في وطني مصر تمّ النقاش فيها قبل مئة سنة . ومنهم من يناقش فيها اليوم أيضًا . ولكنّ القضيّة قد حلّت بالنسبة إلى عدد كبير من السكّان . فنحن ، مسلمين ومسيحيّين ، سوف نعيش غدًا مع أتباع أديان أخرى ، في عالم الإنترنيت ، والشبكات الإعلاميّة ، والحاسوبات المصغّرة ، والأذهان الاصطناعيّة ، والحاسوب "الأزرق الغامق" (Deep Blue) الذي انتصر على كاسباروف في لعبة الشطرنج ، في عالم الثّقْلين (وهو الإنجاب غير التناسليّ) للحيوان وربّما للإنسان أيضًا . هذا سيكون عالم الغد ، والحوار الصحيح بين المسلمين والمسيحيّين عليه أن يتناول هذا الوضع .

ممجو (Mumcu) :

العَلمانيّة كفرصة سانحة

يؤسفني أنا أيضًا أن لا يكون آية الله الخامنئي حاضرًا معنا ، فذلك يؤثّر على سياق المناقشة ، إذ إنّه لا يستطيع أن يجيب شخصيًّا عن الأسئلة المطروحة . وبين الكثير الذي يمكن التعليق عليه في محاضرته ، أودّ أن أتعرّض لنقطتين . الأولى تخصّ مسألة العَلمانيّة . وهنا أؤيّد ما قاله من قبلُ السادة خوري ولوف وإنجنير . إنّ العَلمانيّة هي في الواقع فرصة سانحة كبيرة ، لكي يتمكّن أناس من مختلف المذاهب أن يعيشوا معًا بدون صعوبات وبدون أحكام مسبّقة في جوّ سلميّ . وأنا لا أعتبر العَلمانيّة إيديولوجيا ، بل هي ، في أبعد مدى ، – كما قال السيد إنجنير – فلسفة ، وعلى كلّ حال قاعدة قانونيّة .

الفرديّة وحقوق الإنسان

أمّا مسألة الفرديّة فأعتقد فيها أنّ كرامة الإنسان قائمة على الإنسان الفرد . فلا يمكن رفض الفرديّة إلاّ إن تغافى المرء عن القاعدة القانونيّة اللازمة لصيانة حقوق الإنسان ، فتُسلب عندئذٍ حقوق الإنسان السياجَ اللازم لحمايتها .

مهجيازغان (Mihciyazgan) :

مفهوم الحقيقة الدينيّة

إنّ السيدة بلعربي شدّدت على ثلاث مفاهيم استنادًا إلى محاضرة السيّد ترول : الحقيقة – الحوار – التعدّد . أُلحق بهذا ملاحظاتي .

ما هو مفهوم الحقيقة التي استندت إليه المحاضرة ؟ إن فَهِمنا الحقيقة الدينيّة كشيء ثابت ، كان مفهومها جامدًا . وإن اعتبرنا الحقيقة شيئًا

يجب استنباطه ونشره ، كان هناك مفهوم فعّال . وفي نظري نجد في الدينين هذين النوعين من المفاهيم . فبما أنّ هناك نصوصًا أساسيّة مدوّنة ، تعتبَر الحقيقة من جهة شيئًا حاصلاً ، ومن جهة أخرى شيئًا يجب استنباطه وتأويله ، إذ إنّ النصوص مفتوحة مبدئيًّا للتأويل . ولكن بما أنّ صيغة النصوص المادّيّة يختلف تقدير قيمتها في الدينين ، فلربّما ساد أكثر في الإسلام المفهوم الجامد وفي المسيحيّة المفهوم الفعّال .

نتائج بالنسبة إلى مفهوم الحوار

ماذا ينتج عن ذلك بالنسبة إلى الاعتراف بالتعدّد والحوار ؟ إن كان علم المؤمنين مربوطًا (بتأويل) النصوص ، فتحصل نظرًا إلى اختلاف النصوص أمور مشتركة ومختلفة في معارف المؤمنين . والإقرار بذلك هو شرط مسبّق للحوار ومدعاة له . فإنّه يبيّن من جهة المساحات المشتركة – أي القيَم المشتركة – ويؤكّدها ، ويظهر من جهة أخرى الفوارق . أيكون من مهمّة الحوار أن نبحث فيها ؟ فإنّه ، كما قال البروفسّور ترولّ ، علينا تصفية المعرفة ومواكبتها بالنقد . أيحصل ذلك بواسطة التفكير الذاتيّ ، أي برجوع المؤمنين إلى نصوصهم الخاصّة (وشروحاتها) ، وبإعمال النقد فيها ؟ عندها يكون النقد الذاتيّ نتيجة للحوار . وما هو مقام النقد في الحوار ؟ فإن توجّه الاهتمام مبدئيًا إلى نقد معارف الآخرين فقط ، تعلّق النقد بكيفيّة التخاطب .

وجوب تحمّل التوتّر الناتج عن التعدّد

ثم إنّ موقف المتحاورين ليس متوازيًا ، كما يبدو للمراقب . فهناك عدم توازٍ ناجم عن أنّ موقف المخاطِب غير موقف السامع . ولو كان السامع ينتقل في المرحلة اللاحقة إلى مخاطِب ، فإنّه لا يستطيع أن يؤكّد

حُجّته في جوّ لا يزال فارغًا ، كما فعل المخاطِب الأوّل . فلكي يبلغ إلى هذا الوضع ، يمكنه (أو عليه) أن يُعمل النقد . ولا ينتج عن ذلك دومًا – بل ينتج بالأحرى نادرًا – اتّفاق . فلا يمكن إبعاد الاختلاف على صعيد المخاطبة ولا الاختلافات على صعيد المعرفة .

ولذلك فإنّ تحمّل التوتّر الناتج عن الاختلاف ، أو بعبارة أعمّ ، عن التعدّد ، هي مهمّة أساسيّة . فهل يمكن أن نتصوّر أنّ تفضيل المسيحيّة لمفهوم فعّال للحقيقة يجعل هذا أصعب ، فيما يسهّله تفضيل الإسلام لمفهوم جامد لها ؟

بالتش (Balic) :

الإسلام يعتبر اليهود والمسيحيّين مؤمنين

مَن يظنّ أنّه يحتكر الحقيقة ، يميل إلى إبعاد الآخرين ، وهو معرّض بالتالي ، كما يظهر التاريخ ذلك ، إلى أن يستعمل العنف . ففي الإسلام يمكن اعتبار اليهود والمسيحيّين مؤمنين ، فإنّ القرآن قال إنّ رضى ا لله يحلّ عليهم .

واجب التحاور الإيجابيّ مع النظم المعلمَنة

أمّا في شأن عصر الأنوار فلا يمكن التعامي عن أنّه قد ساهم مساهمة جوهريّة في توسيع الوعي وأطلق حقبة جديدة في تاريخ البشريّة . إنّ ظاهرة النظرة العَلمانيّة إلى العالم لا يمكن إلغاؤها . فينبغي إذن أن نكتشف ، حتّى في التراث الإسلاميّ ، عناصر تمكّن من التعامل مع هذا الحدث الهامّ في تاريخ الفكر البشريّ تعاملاً بنّاءً . فإنّه لا شكّ في أنّ الشبيبة المسلمة تتأثّر بهذه الظاهرة . فالعقل مَطلب الجميع اليوم . ويجدر هنا بالذكر أنّ الفيلسوف المسلم ابن رشد (توفّي ١١٩٨) قد أثبت أنّ استعمال العقل لا يتناقض والوحي ،

وكان بذلك أوّل من فتح مجالاً معيّنًا للفكر خارجًا عن اللاهوت . ووحي الله يخترق التاريخ كلّه .

ضرورة ضمّ الجهود للاعتراف بحقوق الإنسان

وكان من نتائج هذا التطوّر الهامّ نشوء نظريّة حقوق الإنسان . وبالنسبة إلى ملايين المسلمين الذين يعيشون في أوروبّا وأميركا يشكّل الاعتراف بحقوق الإنسان أمرًا بالغ الأهمّيّة . وربّما كان من الممكن تجنّب المأساة في البوسنة ، لو حصل قبلها الاعتراف بحقوق الإنسان . وإنّ السبيل إلى الاعتراف بحقوق الإنسان ، ليس فقط نظريًّا بل عمليًّا ، هو طريق صعب على الجميع ، بما فيه العالم المسيحيّ ، ولا سيّما في الشرق . فلا مناص من لزوم تضافر الجهود لكي نكتشف لغةً واحدة في القول والعمل .

فيتزجرالد (Fitzgerald) :

وقائع وأسئلة عن التمثيل السياسيّ للأقلّيّات

إنّ قضيّة التمثيل السياسيّ للأقلّيّات لها أهميّة كبيرة . لقد عبّر آية الله الخامنئي عن أسفه أن لا يكون المسلمون يُمثَّلون في المجالس النيابيّة والحكومات في البلدان الغربيّة . ولكن يجب هنا الإشارة إلى أنّه في بريطانيا العظمى تمّ انتخاب مسلمين في البرلمان . وكذلك على صعيد الانتخابات البلديّة تمّ انتخاب مسلمين في التمثيل السياسيّ حتّى منصب المختار ورئيس البلديّة في مدن مختلفة من البلد .

وتزداد أهمّيّة هذا الأمر إذا فَطنّا إلى أنّ مثل هذه الانتخابات تجري على يد جميع السكّان ، أي أنّه ليس هناك عدد معيّن من المقاعد المحجوزة لهم على كلّ حال ، بقطع النظر عن عدد الناخبين الذين صوّتوا لهم . وقد نعود إلى هذه المسألة غدًا عندما يدور البحث حول الشروط القانونيّة والسياسيّة

للتعدّديّة . هناك ، وهو الحال في إيران ، أناس يرون أنّه من الأفضل حجز عدد معيّن من المقاعد للأقلّيّات . وغيرهم يعتقد أنّ هذا ليس السبيل الصحيح ، لأنّه يُقصي بعض المواطنين عن الاشتراك الفعّال في حياة البلد السياسيّة العامّة ، إذ إنّهم لا يمكنهم عندها إلاّ انتخاب أعضاء جماعتهم دون غير .

كولر (Köhler) :

مسلمون في أوروبّا انتخبهم مسيحيّون

لدينا في مجلس النوّاب الاتّحاديّ في ألمانيا نائب أو نائبان . والوضع مماثل في فرنسا وهولندة . هم نوّاب عاديّون منتخبون انتخابًا حرًّا ، لا كممثّلي أقلّيّة ، وبالتأكيد في أكثرهم من قبل ناخبين مسيحيّين . فما قيل إذن في المحاضرة التي تُليت علينا اليوم ، ليس بصحيح .

يجب إعمال التمييز في البحث في القضايا

وإنّي لأعتبر أنّه من الخطأ أن نحمّل العَلمانيّة والليبراليّة عبء جميع ما فعلته الشعوب بعضها ببعض عبر التاريخ . عندما وقفت ، سنة ١٥٢٩ و١٦٨٣ ، أمام جدران فيينّا جيوش الأتراك من جهة ، وجيوش النمسا وبولونيا وغيرها من الجهة المقابلة ، لم يكن هناك أيّ ممثّل للعَلمانيّة .

ناهيك عن الليبراليّة . فإن أردنا التحدّث بجدّ عن موضوعنا " عالم واحد للجميع " ، فكيف يمكن إغفال الملايين ومئات الملايين من الناس ، الذين لا يلتزمون بالدين بل يتّبعون اتّجاهات أخرى (وكثيرًا ما توجد لديهم قيَم وقواعد مسلكيّة مستقاة من تقاليد الإيمان) ؟ مثل هذا يكون خطرًا حتّى من الوجهة الاجتماعيّة السياسيّة .

أمّا أن يكون في زمن العَلمانيّة والليبراليّة (التي لا يجوز قرنها بالإباحيّة) ،

قد استُعملت قواعد مزدوجة غير متساوية ، فهذا ما يندّد به آية الله الخامنئي بحقّ ، وإن كان من الممكن النقاش في أسباب تبريره .

إنّ مفهوم حقوق الإنسان المعترف به لا يجوز التشكيك فيه

لي ملاحظة أخيرة في حقوق الإنسان . قد يكون أنّ حقوق الإنسان في التراث الأوروبّيّ لم تنشأ في إطار الخطاب المسيحيّ . ولكنّا قد تخطّينا من زمن بعيد اصطدام التقليد الطبيعيّ لحقوق الإنسان والموقف المسيحيّ ، ووجدنا نظرة توحّد بينهما . أمّا بشأن تفسير حقوق الإنسان ، فإنّ معاهدة الأمم المتّحدة في حقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ لا تستند على ما جاء في تفسيرها في الإطار الأوروبّيّ فقط . فإنّا قد توصّلنا قبل بضع سنوات في القاهرة إلى اتّفاق عالميّ حولها ، أبعاده تتعدّى حدود الإطار الأوروبّيّ . في هذا الوضع يبدو لي مشروعًا مليئًا بالخطر في مفاعيله السياسيّة ، إن أراد كلّ واحد أن يؤوّل هذه الحقوق ليستنبط مفهومًا لها خاصّا به .

ترولّ (Troll) :

حوار في سياق عمليّة متواصلة

لا أحاول الآن أن أوفّق بين القضايا المختلفة . ولا أظنّ أنّ أحدًا ينتظر منّي ذلك ، نظرًا إلى كثرة المداخلات والتعقيبات . أودّ أن أتعرّض لبعض النقاط التي أثيرت في النقاش وبدت لي ذات أهمّيّة خاصّة . وأنا أنطلق من أنّ هذا المؤتمر هو نفسه مسيرة في عمليّة تتكامل ، كما هو الحال في ما قد يتبع . بهذا المعنى يبدو لي أنّه ليس من المفيد محاولة القيام بالتوفيق بين النقاط المعروضة .

ضرورة التفكير المُلزم وحدوده

قلتُ في مطلع محاضرتي إنّ عرضي يستند إلى الصعيد المُلزم . وكنتُ أعي الحدود المنصوبة أمامي . لذا فإنّ تطوّر النقاش يملأني شكرًا ، لأنّ الكثير من التعليقات تطرّقت إلى صعيد التطبيق العمليّ للقواعد الملزمة . وهكذا فكان هناك بطريقة محسوسة نوع من الحساسيّة مقابل التفكير الإلزاميّ ، وقد عُبّر عن ذلك هنا وهناك بوضوح راهن . أليس أنّ كلّ مؤمن في الواقع له إسلامه الخاصّ أو مسيحيّته الخاصّة ؟ فبأيّ حقّ نتحدّث إذن عن تأويل مُلزم للنصوص البيبليّة أو القرآنية ؟ إلى أيّ مدى يمكن أحدًا أن يتكلّم باسم شخص آخر .

من جهة أخرى نبّه المطران تسّيه وغيره إلى أنّه من المهمّ أن نعرف مَن نتعاطى معه ، إن أردنا أن نعيش معًا كجماعات مختلفة في عالمنا اليوم المتشابك الأجزاء . أنا أقرّ أنّي في حياتي العمليّة ، وأيضًا في عملي العلميّ ، أجابه مشكلة عندما يُقال : " الاسلام يقول " ، " الكنيسة الكاثوليكيّة تقول " ، وما شاكل . ماذا يعني لنا ذلك فعلاً في الأمر الواقع ؟ عندما طُلِب إليّ أن أعالج موضوع اليوم من وجهة نظر مسيحيّة ، عرفتُ جليًّا أنّي لا أستطيع أن أفعل ذلك باسم جميع المسيحيّين . فلذلك عرضتُ طريقتي في فهمي ما تقوله الكنيسة الكاثوليكيّة في هذه القضيّة . فسعيتُ في تقديم مختصر للتعليم الرسميّ للكنيسة الكاثوليكيّة بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني وبسطه بسطًا مترابطًا في ثلاث مراحل .

مفهوم إنسانيّة مشتركة

وقد استحسنت أن نتطرّق في المناقشات إلى مسألة من مسائل علم الأصول . فإنّ هناك مشكلة مستمرّة داخل جماعاتنا الدينيّة الخاصّة كما في إطار فهمنا بعضنا لبعض وفي العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين . فقد

بدا لي أنّ في تعقيب الدكتور عون إشكالاً ، إذ أوحى بأنّه ينطلق من مفهوم لله وبالتالي من مفهوم للعدالة ، يثيران الانطباع بأنّها تتبع إجمالاً موقفًا فرديًّا جدًّا . فبدا لي بالتالي أنّه على حدّ قوله كان يجب علينا أن نوضح قبلاً مفهوم العدالة ، قبل أن نهتمّ بالفقراء والجياع والمعوزين الذين يعيشون في جوارنا . نجد في القرآن ، كما نجد في تقليد الكتاب المقدّس مفهومي المعروف والمُنكر ، رغم كلّ الالتزام بالتفكير معًا في ما يعني ذلك عمليًّا [1] . ومن دون أن ندخل في كثير من التفاصيل ، ينبغي أن نتفطّن إلى أنّه لدينا إنسانيّة مشتركة .

والقيَم الخلاّقة في التراث اليونانيّ الرومانيّ

ولهذا السبب فقد أقلقتني مقولة في محاضرة آية الله الخامنئي وجّهها ضدّ التراث اليونانيّ الرومانيّ . ألم ينقل إلينا هذا التراث قيَمًا إنسانيّة عامّة ، قيَمًا إنسانيّة كانت لها ولا يزال أهمّيّة كبيرة مستمرّة لتراثَينا كليهما ؟ هذا صرّح به الدكتور بالتش في تعليقه الأخير عن ابن رشد . وأين كان التراث المسيحيّ ، أين كانت كتب العهد الجديد والكتب المتأخّرة من العهد القديم ، بدون اللقاء الخلاّق مع الثقافات الأخرى المعنيّة بهذا الحدث ، لا سيّما منها اللقاء مع الثقافة الهلّينيّة والساميّة ؟

العلاقة بين حقوق الله وحقوق الإنسان

هناك أمر آخر له أهمّيّة كبيرة ، أشار إليه البروفسّور جفريه و لم

[1] راجع محمد طالبي : " الإصغاء الى كلام الله ، القرآن في تاريخ التراث الإسلاميّ " ، في أندراوس بشته وعادل تيودور خوري : " الإصغاء إلى كلام الله " ، المكتبة البولسيّة ، جونيه – لبنان ١٩٩٧ ، طبعة ثانية ١٩٩٩ ، ص ١٦٥-١٧٣ .

يناقش بقدر كافٍ ، هو أمر العلاقة بين حقـوق الله وحقـوق الإنسـان . أودّ لو يبادرنا المسلمون من بيننا بشرح أوفى في هذا الموضـوع ، فنسـمع كيف يفهم الفكر الإسلاميّ حقوق الشخص البشريّ على أسـاس فهـم جامع لنصوص القرآن ، بحيث لا تُمسّ واجبات الإنسان تجاه الله العليّ . وبعبارة أخرى ، كيف يمكن فهم العلاقة بين الله والإنسان ، بين الوحـي والتاريخ ؟ وكيف يمكن على صعيد نظريّ وبالاستناد الصريح إلى القـرآن ، أن تُفهم حقوق الإنسان بحيث لا تبعد الإنسان عن حقوق الله ، بـل بحيـث تكون مؤسّسةً على حقوق الله وتهـدي إليهـا ؟ هـل هنـاك في نظـر المفكّريـن المسلمين توافق بين الطرفين ، أو أيضًا علاقة استـناد حقـوق الإنسـان إلى حقوق الله ؟ أمّا الفكر المسيحيّ فقد جهد في طلب هـذه المسـألة طـوال تاريخ الإيمان ، وعليه حتّى اليوم أن يتصدّى لها . أعتقد أنّ مفهومنا لهـذه القضيّة قد تأثّر بالمقولة المزدوجة عن تسامي الله وقربه في التجسّد . ومن الأكيد أنّ هناك مداخل كثيرة لحلّ هذه القضيّة .

يسوع هو الجواب عن أعمق مسائل حياتي

أخيرًا جرى الكلام مكرّرًا على الحقيقة والحـوار والتعـدّد . لا أدري إن كان اتّضح في محاضرتي أنّ وسط أو ركيزة مفهومي للإيمان المسـيحيّ لا يقوم بالدرجة الأولى على تقبّل مقولات محـدّدة ، بـل علـى الإيمـان بالحقيقـة الـتي جاءتنـا في يسـوع ، في خبرتنـا الإيمانيّـة ، في التقليـد الحـيّ لجماعتنـا الدينيّة . عندي أنّ يسوع المسيح هـو الحقيقـة . هـو الجـواب عـن أعمـق المسائل التي تمسّني في حياتي . وهـذا ليـس موقفًـا فرديًـا ، بـل هـو إيمـان الجماعة ، أي الكنيسة .

في مفهوم جماعة الإيمان ، أي الكنيسة

صحيح أنّ نصوصًا معيّنة ، وأسفار الكتاب المقدّس أيضًا ، يمكن فهمها بطرق مختلفة . ولكنّ الكنيسة ، أو قُل الكنيسة التي أنا من أتباعها ، لا تترك أمر تفسيرها للفرد وحده . كلّ مؤمن بصفته عضوًا في الجماعة عليه أن يقوم بدوره الشخصيّ عندما يقابل واجب تقبّل التقليد الحيّ وأن يحياه وينقله إلى الآخرين . ولكنّه يعرف أنّه مرتبطٌ بجماعة لها منذ أيّام الرسل بُنى معيّنة . أعني بذلك السلطة التعليميّة بالمعنى الواسع للكلمة ، والجماعة المسيحيّة كلّها التي من وظائفها أن تشرح في كلّ حقبة من الزمن مواضيع الإيمان الأساسيّة وتبيّن معناها . بهذا يتّسم في نظري التقليد الكاثوليكيّ . وأنا لا أبغي أن أفرضه على أحد ، بل أن أشرحه بروح الحوار . ولقد أشار البروفسّور فانوني بحقّ ، حول مسألة كيف يمكن فهم جماعة الإيمان المسيحيّ فهمًا دقيقًا ، إلى أنّ هناك تنوّعًا كبيرًا لدى أتباعها . ومهما يكن من أمر المغالطات والتوافق التي ظهرت في حقبات التاريخ – وعلينا أن نأخذ هذا جادّين بعين الاعتبار – فإنّي أردت أن أوضح أنّي عضو في جماعة ، تعرف أن تتكلّم بالنسبة إلى القضايا المهمّة في الوقت المناسب بصوت واحد .

الحقيقة في الحوار

إنّ إيماني بأنّ يسوع المسيح هو الجواب عن أعمق المسائل في حياتي ، ومفهوم الحقيقة الذي ينجم عن ذلك ، ليسا من نوع معطيات ثابتة على مرّ الزمن ، بل هي تعني مسيرة مستمرّة . وبهذا التعمّق والنموّ في ما وصفته بحقيقة المسيحيّين ، في هذه المسيرة التي يقودني الله فيها والتي أدعه يقودني فيها ، تقوم علاقتي بجميع إخوتي وأخواتي – أكانوا مسيحيّين أم مسلمين – ويقوم الحوار بدور هامّ . وأنا منفتح لهذه العلاقة ، بل إنّي بحاجة إليها . عليّ

أن أصغي إليهم وأنقاد إليهم وأجعلهم يجعلون علاقتي أكثر صفاءً. وهكذا أبلغ إلى فهم يزداد عمقًا لذلك الجواب الذي اختبرته في يسوع كجواب عن أعمق المسائل في حياتي الشخصيّة وفي عيشي المشترك مع الآخرين. هناك يضحي الحوار ضرورة لي، وأنا أومن أنّ الروح القدس هو الذي يفعل فيّ بواسطة إخوتي وأخواتي في العالم كلّه.

توحيد العالم كلّه فُرص ومخاطر

ولذلك أعتبر الحركة التي تسعى إلى إقامة وحدة العالم، أعتبر هدف العولمة، التي دار عليها الحديث مرارًا، أعتبرها شيئًا إيجابيًّا، لأنّ التاريخ يبدأ الآن بمعناه التامّ، ولأنّنا الآن باستطاعتنا أن نصير كلاًّ واحدًا، جسدًا منتظمًا، كما قال آية الله الخامنئي استنادًا إلى سعدي. في هذا تكمن فُرص لم نؤتها حتّى الآن، كما تكمن فيه، كما قيل أيضًا، مخاطر لم تمرّ علينا حتّى الآن: فإنّنا قد نُلحق بعضُنا ببعض أذى جديدًا، وقد نستعمل العنف بعضنا تجاه بعض، لأنّنا لا نقدر أن نحتمل بعضنا بعضًا، وذلك بسبب الفروق بيننا وبسبب اختلاف الآخرين عنّا.

البُنى القانونيّة والضمانات السياسيّة
للتعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ
عَرضُ موقف

ناصرة إقبال

إنّ الذين يتدبّرون الأمر ، والفِرقَ المسؤولة في المجتمع في العالم يشعرون كلّهم على حدّ السواء بالحاجة الماسّة إلى بُنى قانونيّة وضمانات سياسيّة للتعدّديّة على الصعيد الدوليّ والوطنيّ . فعلى مشارف القرن الحادي والعشرين لا يسعنا أن نزعم أنّا قد أضحينا أشدّ سماحة ومدنيّة من أسلافنا . فقد ساهم ، في القرن العشرين ، تأثير وسائل الإعلام العصريّة المتسلّط في نشأة ثقافة شاملة من التعصّب ، تحمل في طيّاتها تهديدًا مستمرًّا للسلام العالميّ .

إنّ مشاكل التعدّد الثقافيّ والأقلّيّات الدينيّة كامنة في طبيعة التعايش الاجتماعيّ . وعلى مرّ الزمن توصّلت بعض الجماعات إلى ائتلاف بنيويّ داخل نظام اجتماعيّ معيّن بطرق مختلفة جدًّا ، مثلاً بواسطة التنحية أو التهميش أو الاندماج أو التصفية . أمّا المشاكل الأساسيّة النابعة من التعدّد فلم تزل قائمة . وبقدر ما يمكننا استطلاع المستقبل ، فإنّه من المنتظر أن لا يتضاءل التعدّد الدينيّ والعرقيّ والثقافيّ ، بل سوف يزداد أكثر فأكثر بازدياد تأثير وسائل التبادل في الإعلام وبواسطة وسائل النقل على مستوى العالم . ولذلك علينا أن نبلغ إلى معرفة واضحة للعوامل التي تؤدّي إلى تطوّر الاختلاف في المجتمع البشريّ ، إذ إنّ لها أهمّيّة حاسمة في صيانة العالم من تخريب نفسه وفي تطوير بُنى من شأنها أن تحافظ على مكاسب مجتمع تعدّديّ .

يُؤلّف المسيحيّون والمسلمون اليوم أكثر من نصف سكّان العالم . ولهم في

تقاليد إيمانهم تراث ثقافيّ مشترك ، وهو الإيمان با لله الواحد الأحد ، وبعض التطوّرات اللغويّة والتاريخيّة ، والاهتمام الأخلاقيّ المشترك بمجتمع تعدّديّ . ولكنّ هذه العناصر المشتركة لم تمنع في التاريخ قيام انقسامات ومشادّات بين أتباع الدينين ، أفضت إلى نزاعات مسلّحة كثيرة ، بما فيه الحروب الصليبيّة في القرون الوسطى ، والنزاع في فلسطين والشيشان والبوسنة وغيرها من دول البلقان .

هل نتجت كلّ هذه الاختلافات من العقائد الدينيّة أم نشأت في وقت لاحق ؟ وكيف واجه الإسلام منذ نشأته وفي مراحل تاريخه حتّى يومنا هذا مشاكل التعدّد ؟ وكيف يمكن المسلمين أن يسهموا في حوار الثقافات في عالمنا الحاضر ؟

إنّ الإسلام في نظر المسلمين ليس هو مجرّد إيمان ، بل هو نظام حياة شامل . فلا يمكن الفصل بين الأحكام التي تتعلّق بأمور الحياة الدنيويّة وتلك التي تتعلّق بالقضايا الروحيّة . فليس القرآن مجموعة من النصائح والتوصيات الأخلاقيّة . بل فيه مجموعة من الحقوق الفرديّة والجماعيّة ومن المبادئ التشريعيّة التي على أساسها تضمن الدولة الإسلاميّة هذه الحقوق وتدافع عنها وتحميها ، بدون أن تقيم – لأيّ سبب كان – فرقًا بين الناس . فأحكام الشريعة أساسها تحقيق أفضل مصالح الإنسان وأثبتها ، وبفضلها يمكن المطالبة بهذه الحقوق عن طريق القانون .

فالشريعة تفرض نظامًا اجتماعيًّا وسياسيًّا يستند إلى مفهوم معيّن لسعادة الإنسان في هذه الدنيا وفي الآخرة ، وتضع الأسس اللازمة لتطوير نظام اجتماعيّ للبشريّة عادل ومقسط وكامل .

وفكرة مجتمع تعدّديّ تساندها تعاليم القرآن . فالإسلام يعلّم المسلمين أن يحترموا عادات الجماعات الأخرى وقوانينها ومؤسّساتها الدينيّة والاجتماعيّة ، وأن يحموا أماكن عبادتها . واحترام التعدّد يحتلّ محلاًّ واسعًا في الشريعة .

وفرائض القرآن تضع الأسس اللازمة لتطوير إطـار نظـام قـانونيّ لحمايـة التعدّديّة في المجتمعات الإسلاميّة [1] .

فمن أوائل نشـوئه ربّـى الإسـلام أتباعـه علـى احـترام الفـوارق بـين الناس . فالقرآن يطالب المؤمنين مطالبة واضحة بما يلي :

– يَا أيُّها النّـاسُ إنّـا خَلَقْنَـاكُم مـن ذَكَـرٍ وأُنْثـى وجَعَلْنـاكم شُـعوبًا وَقَبـائلَ لِتَعـارَفوا إنّ أكْرَمَكـم عنـدَ ا لله أتْقـاكم إن ا لله عليـمٌ خبــير (٤٩ : ١٣) .

– ... ولَولا دَفْعُ ا لله الناسَ بَعْضَهــم ببعـض لَهُدِّمَـت صوامِـعُ وبيـعٌ وصَلواتٌ ومسَاجد يُذْكَرُ فيها اسْمُ ا لله كثيرًا (٢٢: ٤٠) .

– ولَوْ شاءَ ربُّك لَجَعلَ النّاس أُمّةً واحدةً ولا يَزالُون مُختلِفين (١١: ١١٨) .

– ومِنْ آياتِه خَلْقُ السماواتِ والأرضِ واخْتلافُ ألسِنَتكم وألوانِكـم (٣٠: ٢٢) .

إنّ هذه الآيات تتكلّم على التعدّد الدينيّ الثقافيّ (الألسنة) والتعـدّد العِرقـيّ (الألوان) بشكل أفصح وأوضح من أيّ شاهد من القرن العشرين . ففـي أكثر من مئة آية نجد في القرآن الكريم كلامًا مفصّلاً يعلّم ويُثبت القواعد والقيَم والفضائل التي تُعدُّ جوهريّة للمجتمع التعدّديّ [2] .

فبالنسبة إلى حرّيّة الإيمان الدينيّ نجد في القرآن الكريم الآيات التالية :

---

[1] راجع : سعد الدين إبراهيم (من مركز ابن خلدون للدراسـات المتعلّقـة بالإنمـاء ، القـاهرة) : " الإسلام والتعدّديّة الجماعيّة " (محاضرة ألقيت في إطار مؤتمر عقدته مؤسّسة Interfaith سنة ١٩٩٦ في تشيسهام حول موضوع " الدين والتعدّديّة الجماعيّة ") ص ٤ من المخطوط .

[2] جَويد إقبال : " الإسلام وحوار الثقافات " (محاضرة ألقيت في إطار مؤتمر عقدته مؤسّسـة آل البيت سنة ١٩٩٤ في عمّان) ، ص ١ من المخطوط .

- قُلْ يا أَيُّهـا الكـافِرونَ لا أَعبُدُ مـا تعبُـدُونَ ولا أنتُـم عـابدونَ مـا أعبدُ ... لكم دينُكم ولي دينِ (١٠٩: ١-٣ و٦) .
- قُلْ آمنوا به أوْ لا تؤمنوا (١٧: ١٠٧) .
- وقُلِ الحَقُّ من ربّكم فمَن شـاءَ فليؤمِـنْ ومَـن شـاءَ فليَكْفُـرْ (١٨: ٢٩) .
- لا إكراهَ في الدينِ قد تبيَّنَ الرُّشدُ مِنَ الغَيِّ (٢: ٢٥٦) .
- ولَوْ شاءَ ربُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأرْضِ كلُّهم جميعًا أفَأَنْتَ تُكْرِهُ النّاس حتّى يَكونُوا مُؤمنين (١٠: ٩٩) .
- فذَكِّرْ إنّما أنْتَ مُذَكّر لستَ عليهم بمُصَيْطِرٍ إلاّ مَـنْ تولّـى وكَفَـرَ فيُعذّبه العذابَ الأكْبَر إنّ إلينـا إيـابَهم ثـمّ إنّ علينـا حسـابَهم (٨٨: ٢١-٢٦) .
- وإن جَادَلوكَ فقُل الله أعلَـمُ بمـا تعْمَلُـونَ الله يَحْكُـمُ بَيْنَكـم يـومَ القيامة فيما كُنتم فيه تختلفون (٢٢: ٦٨-٦٩) .
والقرآن ينبّه النبيّ الكريم - صلّى الله عليه وسلّم - (والمسلمين معـه) أن يُحسنوا القول عندما يخاطبون الآخرين :
- وقولوا للنّاس حُسْنًا (١٢: ٨٣) .
- ادْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمةِ والمَوْعظةِ الحَسَنة وجَادلْهم بالّتي هـيَ أحْسَنُ إنّ ربّكَ هو أعلَمُ بمَنْ ضَلّ عـن سـبيلهِ وهـو أعْلَـمُ بـالْمهتدين (١٦: ١٢٥) .
- ولا تَسبُّوا الذين يَدْعونَ من دون الله فيَسُبُّوا الله عَدْوًا بغـير عِلْـمٍ كذلك زيّنّا لكلِّ أُمّةٍ عملَهم ثُمّ إلى ربّهم مَرْجَعُهُم فيُنَبِّئُهم بما كـانوا يَعمَلُون (٦: ١٠٨) .
والمسلمون يعتقدون أنّ كلّ إنسان خليفة الله في الأرض :
- ... إنّا جعلناكَ خليفة في الأرْض فاحْكُم بين النّاس بالحقّ ولا تتّبعِ

الهَوَى فيضلّكَ عن سبيلِ الله (٣٨: ٢٦) .

ويحثّ القرآن المسلمين على الإقبال على الحوار المتأدّب مع مؤمني الأديان الأخرى ، لتحسين التفاهم المتبادل بين الناس ، في سبيل تحقيق مثال التضامن البشريّ . وقد احتلّ أهل الكتاب في نطاق هذا الحوار مكانًا مفضّلاً :

- ولا تُجادِلوا أَهْلَ الكتابِ إلاّ بالّتي هي أَحْسَنُ إلاّ الّذين ظلَموا منهم وقُولوا آمنّا بالّذي أُنزِلَ إلينا وأُنزلَ إليكم وإلهُنا وإلهُكُم واحدٌ ونحنُ لَهُ مُسلمون (٢٩: ٤٦) .

ثمّ إنّ القرآن يكشف للمسلمين في سورة ٤٠: ٧٨ متوجّهًا إلى النبيّ محمّد ما يلي : " ولقد أرْسَلْنا رُسُلاً من قبلِك منهم مَنْ قَصَصْنا عليكَ ومنهم مَن لَمْ نَقْصُصْ عليكَ " .

يتّضح من هذه الآية أنّ الله تعالى لم يرسل فقط أولئك الأنبياء المعروفة أسماؤهم في الديانات الساميّة ، أي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام . لقد بعث أيضًا رُسلاً آخرين جاؤوا بالحقّ في محتويات رسالاتهم الكثيرة . لذلك يصرّح القرآن في سورة المائدة (٥) ٦٩ : " إنّ الذين آمَنوا والّذين هَادُوا والصّابئون والنّصارى مَن آمن با لله واليومِ الآخِر وعمل صالحًا فلا خَوفٌ عَلَيهم ولا هُمْ يَحْزَنون " .

هناك في الإسلام تمييزٌ واضح بين الدين والمذهب . فالدين هو الإسلام لله . وهو يرتكز على المبادئ العامّة القائمة لدى بشريّة تتوجّه إلى توحيد كيانها ، والظاهرة في علاقة البشر بخالقهم . أمّا المذهب فيعني ذلك النوع من الإسلام المرتكز على الفوارق ، إذ إنّه يعتمد على التفاسير العديدة والدقيقة الخاصّة الذاهبة في اتّجاه معيّن في اللاهوت والفقه . فالإسلام باعتباره دينًا ليس مذهبًا بالمعنى المتعارف عليه ، بل هو موقف ذهنيّ ، موقف التحرّر الباطن من ضيق الفكر ، وموقف الاحتجاج على

كلّ نوع من العبوديّة الروحيّة في العالم القديم .

والإسلام بوصفه دينًا ليس مختصًّا بوطنٍ ما ، ولا هو مرتبط بعِرقٍ ما أو بأشخاص معيّنين . وبصفته ثقافة ليست لَه لُغةٌ أو حروفٌ معيّنة ، ولا يتمسّك بنوعٍ خاصّ من اللباس . وفي عقيدة المسلمين أنّ الإسلام ليس دينًا جديدًا ، بل هو امتداد وتكميل للتراث الروحيّ الساميّ . فهو يرتكز على الوصايا الروحيّة والأخلاقيّة ، التي كُشِفَت للأنبياء ووردت في القرآن لخير البشريّة . فلقد بَشّر كلٌّ من موسى وعيسى جماعتَه بظهور الإسلام .

إن أهمّ ما في الدين الإسلاميّ هو التوحيد . التوحيد هو على صعيد المسلك العمليّ مبدأ التضامن البشريّ والمساواة والحرّيّة . فالدولة في الإسلام ، التي تقوم على قاعدة الديموقراطيّة والعدالة ، تعني محاولة تحقيق هذه المُثُل في نطاق المكان والزمان . وإذ يعتقد المسلمون بأنّه لا يمكن أن يجيء في المستقبل وحيٌ جديد ملزمٌ للناس ، فالإسلام يأمل أن يكونوا هم أكثرَ الناس على الأرض مساحة وحرّيّة باطنة وانعتاقًا . وبقدر ما يشعرون بأنفسهم أحرارًا ذهنيًّا ، عليهم أن يسعوا في تطوير " الديموقراطيّة الروحيّة " وتشييدها ، تلك الديموقراطيّة التي تكوّن أسمى هدف للإسلام [٣] .

فالدولة الإسلاميّة تشمل جميع فضائل دولةٍ عَلمانيّة مُثلى تحترم جميع الأديان ، بخلاف مفهوم الدولة العَلمانيّة في الغرب التي تقف حيال الدين موقفًا حياديًّا أو بخلاف المفهوم الماركسيّ للدولة العَلمانيّة التي ترفض الدين.

... لِكُلٍّ جَعَلنا مِنْكم شِرعَةً ومِنْهاجًا وَلَو شاءَ الله لجَعَلَكم أُمّةً

---

[٣] حَوريد إقبال : " مسؤوليّة العدالة " (محاضرة أُلقيت في إطار مؤتمر عن " وحدة الأديان " عقدت سنة ١٩٩٥ في سان فرنسيسكو) ، ص ٨ من المخطوط ، وفيها تنبيه إلى كتاب محمّد إقبال :

Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1982, 154-155, 180.

واحدةً ولَكِنْ لِيَبْلُوَكم في ما آتاكم فاسْتَبِقوا الخَيْراتِ إلى الله مَرْجِعُكُم جميعًا فَيُنَبِّئُكم بما كُنتمُ فيه تَخْتَلِفون (٥: ٤٨).

وهكذا نجد في القرآن نفسه الأساس لبناء مجتمع تعدّديّ، ذلك الأساس الذي يأمر بأن يعاملوا بالحسنى أتباع دين آخر ولا يتدخّلوا في شؤون دينهم الخاصّ، بل يتنافسوا وإيّاهم في عمل الخير.

ولقد أوضح في مؤتمرنا السابق سنة ١٩٩٣ البروفسّور الإيرانيّ مجتهد شبستري المبادئ القانونيّة الأساسيّة المتعارف عليها لدى الفقهاء المسلمين، التي تنجم عن التوجيهات التي وردت في القرآن الكريم [٤] :

١) لا يجوزُ إكراهُ أيّ إنسان على الإيمان بالله أو على اعتناق دين معيّن ... فليس من المباح مطلقًا الإكراه في الدين ولا التكفير في الإيمان ولا القتال في الدين.

٢) ... إنّ حقّ الاشتراك والتقرير السياسيّ لا يجوز فصله عن واجب الإنسان تجاه خير المجتمع المعنويّ والمادّيّ وتجاه العدالة الاجتماعيّة.

٣) إنّ الإنسان البالغ هو نفسه مصدر جميع مسؤوليّاته القانونيّة ... وهو يملك في حقل الحقّ والقانون الاستقلال والسيادة.

٤) إنّ تأسيس أسرة بعلاقة زواج والبقاء عليها "يجب أن يصدر عن قرار حرّ تمامًا من قِبَل الرجل والمرأة".

٥) يحقّ لكلّ إنسان ... أن يتمتّع بالحماية من كلّ تَعَدٍّ على حقوقه. فيجب على المجتمع أن يقدّم جميع الشروط والوسائل القانونيّة اللازمة لضمان

---

[٤] محمّد مجتهد شبستري: "أسس الحرّيّة اللاهوتيّة والفقهيّة"، في: أندراوس بشته وعادل تيودور خوري: "سلام للبشر. المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المُقبلة" (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣)، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، طبعة ثانية ١٩٩٨، ص ٢٢٥-٢٢٦.

هذه الحماية .

٦) على البلاد الإسلاميّة أن تبني علاقاتها الدوليّة مع الشعوب والدول الأخرى على أساس الاحترام المتبادل . ويجب أن يتمّ الاعتراف بالحضارات والثقافات الأخرى ... فيقع تحت الحظر استنزاف بلد من قبل بلد آخر . أمّا الحرب فلا تجوز إلاّ لأغراضٍ دفاعيّة .

أمّا البروفسّور مصطفى شريتش (من المعهد الدوليّ للفكر الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة في كوالا لُمبور) فقد حاول في ذلك الوقت أن يميّز بين الشريعة والفقه . فالشريعة في نظره مفهوم أوسع ، هي السبيل الذي يجب اتّباعه ، أمّا الفقه فيرمي إلى فهم أدقّ لهذا السبيل وإلى إقرار هويّته [٥] . ومثل هذا التمييز يسهّل فهم اختلاف تطوّر الفقه باختلاف البلدان الإسلاميّة وفقًا لحاجاتها ومقتضيات حياتها الخاصّة ، فيما أنّ مصدر جميع هذه التوضيحات المختفلة واحد ، وهو الشريعة . وقد صرّح الدكتور رضوان السيّد أنّ الشريعة يمكن فهمها كأنّها مندرجة في نشأة مستمرّة . فالاجتهاد والإجماع من عناصر الشريعة نفسها ، ممّا يجعل " من الممكن الحصول على تجديد مستمرّ للشريعة " . وهكذا فإنّه لا يفصل بين الفقه والشريعة [٦] .

ولقد كان النبيّ الكريم ، صلوات الله عليه ، يتصرّف وفقًا لجميع مبادئ السماحة التي ينصّ عليها القرآن . فبواسطة العقيدة الإسلاميّة بعث النبيّ الكريم ثورة دينيّة وسياسيّة في شبه الجزيرة العربيّة . فوحّد القبائل في أمّة واحدة . وبفضل إيعازاته ومسلكه الخاصّ أضحى للمسلمين مثالاً لتصرّفهم في حياتهم الفرديّة والجماعيّة تجاه واجباتهم في إطار عيشهم مع أتباع الأديان الأخرى .

---

[٥] راجع الكتاب المذكور في الحاشية السابقة ، ص ٢٧٧-٢٧٨ .

[٦] قابل المرجع نفسه ، ص ٢٤٩ .

والدولة الإسلاميّة التي أُنشئت بعد هجرة النبيّ إلى المدينة ، أُرسيَت على معاهدة أُبرمت بين المسلمين والقبيلتين اليهوديّتين في المدينة ، والمشركين العرب والمسيحيّين في وادي يثرب . و" ميثاق المدينة " هذا يُعَدّ عند المسلمين دستورًا مدنيًّا مثاليًّا ، يحتوي على ضمانات موافقة لمجتمع تعدّديّ . فقد أثبت هذا الميثاق لأعضاء المجتمع في المدينة حقوقًا وواجبات تستند إلى مكان إقامتهم ، لا إلى انتمائهم الدينيّ [٧] .

فقد حصل المعاهدون اليهود والمشركون على الحقوق عينها التي أُثبتت لمسلمي المدينة ، واعتُبروا كلُّهم سياسيًّا كأمّة واحدة . أمّا بالنسبة إلى دينهم فقد أُفسح لليهود والمشركين أن يتبعوا دينهم الخاصّ ، وللمسلمين أن يقيموا على دينهم . وكان لكلّ جماعة ، ما دامت تحافظ على السلام مع الجماعات الأخرى في المنطقة ، أن تتبع قوانينها وعاداتها . ولم تُحسَم الخلافات بالقوّة ، بل بحكم الله والنبيّ محمّد . وحُدّد أنّ المتحالفين عليهم أن يقوموا جميعهم معًا ضدّ كلّ من يخرق السلام . وفي السنين التابعة عُقدت معاهدات مماثلة مع شعوب أخرى ، وفقًا للأوضاع الراهنة .

أمّا عليّ بن ابي طالب ، الخليفة الرابع بعد محمّد (٦٥٦-٦٦١) فقد أثبت في رسالة إلى والي مصر كيف يجب أن يُعامِل الجماعات المختلفة في الدولة : " فاملك هواك ، وشُحّ بنفسك عمّا لا يحلُّ لك ... وأشْعِرْ قلبَك الرحمة للرعيّة ... فإنّهم صنفان : إمّا أخٌ لك في الدين ، أو نظيرٌ لكَ في الخَلْق ... ولا تنقض سُنّةً صالحة عمل بها صدور هذه الأمّة ، واجتمعت بها الأُلفة ، وصَلَحت عليها الرعية . ولا تُحْدِثنَّ سُنّةً تضرّ بشيء من ماضي تلك

[٧] راجع :

M. Hamidullah, *Introduction to Islam*, Lahore 1968, 167-168; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, London 1962, 221-228.

السُّنن » [٨] .

فهذا الاحترام ، الذي تجب تأديته لأفراد الرعيّة ، وإن لم يكونوا من دين الحاكم ، نجده في القرآن وفي تصرّف النبيّ وخلفائه وصحابته .

ففي الدولة الإسلاميّة نوعان من المواطنين غير المسلمين : المعاهدون والذمّيّون . فحقوق المعاهدين أُثبتت في الميثاق المذكور الذي أُبرِم بينهم وبين المسلمين . أمّا حقوق الذمّيّين فقد حُدّدت طبقًا للشرع الإسلاميّ . والذمّيّون هم غير المسلمين الذين غُلبوا في حربٍ واعترفوا بسلطة الدولة الإسلاميّة . فإن تخلّوا عن القتال وقبلوا بإعطاء الجزية واعترفوا هكذا بسيادة الدولة الإسلاميّة ، دخلوا في ذمّة المسلمين وفُرض على هؤلاء حمايتهم وأُعفوا هم من دفع الزكاة . ولصيانة حقوق غير المسملين أقيمت بُنى قانونيّة من هذا النوع على مدى التاريخ الإسلاميّ ، كانت ترتكز على أقوال القرآن الصريحة [٩] .

من حقوق غير المسلمين أن تحمي الدولة حياتهم ومالَهم وعِرضهم وتدفع عنهم الضرر . أمّا الجزية المفروضة عليهم فيجب أن تُراعَى فيها الفطنة المقسطة وأحوال الذمّيّين الماليّة . فكانت لا تُجْبى إلاّ مِمّن كان باستطاعتهم الاشتراكُ في القتال ، وكسبُ معيشتهم أو مَن كانت لديهم الوسائل الكافية . أمّا الأطفال والنساء ، والمُعاقون والمعتوهون ، والنسّاك والرهبان الذين تجرّدوا عن الدنيا ، والشيوخ والمرضى الذي لا يستطيعون أن يكسبوا معيشتهم ، فقد أعتِقوا من دفع الجزية .

وكان يُقدَّم للفقراء والمساكين من غير المسلمين ما يلزمهم للعيش .

---

[٨] نهج البلاغة : من كتاب كتبه عليّ للأشتَر النّخعي ، ضبط نصّه الدكتور صبحي الصالح ، الطبعة الكاملة ، بيروت ١٩٨٢ ، الرسائل ، رقم ٥٣ ، ص ٤٢٧ أو ٤٣١ .

[٩] راجع مُعِزّ أمجد في شرحه لمنشور الغميدي ، ذُكر في كتاب سعديّة سليمة :
" Rights of Non-Muslins ", in : *Renaissance Journal* (1996) 11-13.

وكانت حرّيّة المعتقد وممارسة الشعائر الدينيّة في حماية قانون الدولة ، و لم يكن هناك تدخّل في شؤونهم الدينيّة . و لم تُسلَب منهم أماكن عبادتهم ، وسُمِحَ لهم أن يَعرِضوا دينهم ومعتقدهم للآخرين بنوع معقول [١٠] .

وقد مُتّع غير المسلمين بجميع الحقوق التي تُمنَح للناس في مجتمع متمدّن طبقًا لقواعد العدالة والإنصاف . بديهيّ أنّ غير المسلم لم يكن يستطيع أن يصير رئيس الدولة الإسلاميّة ، ولكنّ غير المسلمين كان لهم ما عدا ذلك الحقوق والواجبات عينها في شتّى المجالات الدنيويّة . فالملّة كانت بالنسبة إلى غير المسلمين عبارة عن مجموعة واضحة من الحقوق الثابتة ، وكانت تمكّنهم من تدبير أمورهم الدنيويّة الخاصّة . أمّا بالنسبة إلى الأحكام والمفاهيم والمسلك فإنّ الإسلام ، في جوهره وبالطريقة التي أقرّ بها المسلمون الأوائل منهاج حياتهم ، قد أظهر بنوع مثاليّ ما نعنيه اليوم بالتعدّديّة وتعدّد الثقافة والمجتمع المدنيّ [١١] .

ولقد عرض البروفسّور متّحدِي (هارفارد) المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها نظرة الإسلام إلى السماحة :

١) إنّ اختلاف الأديان صادر عن مشيئة الله .

٢) إنّ الحكم على الكفر والاقتصاص من الكافر يجب إرجاعه إلى الله وحده .

٣) إنّ احترام الجماعات الدينيّة بين البشر يجب أن يكون متبادلاً .

أمّا ألبيرت حوراني [١٢] فقد أظهر أنّه في أكثر حقبات التاريخ الإسلاميّ قلّما كان اضطهاد مركّز لأتباع الأديان الأخرى الذين عاشوا تحت سيادة

---

[١٠] راجع :
M. Hamidullah, *The Muslim Conduct of State*, Lahore 1977, 113-117 (207-210).

[١١] سعد الدين إبراهيم (راجع الحاشية ١) ، ص ١ .

[١٢] في كتاب *A History of the Arab Peoples* ، أورده سعد الدين إبراهيم ، ص ٣ و٨ .

الإسلام . و لم يكن هناك إكراه لغير المسلمين على اعتناق الإسلام .

تساءل البروفسّور كريستيان ترولّ خلال مؤتمرنا الماضي ، إلى أيّ مدى يعترف الإسلام والمسيحيّة ، في العقيدة والمسلك الواقعيّ ، بالأديان الأخرى في حقيقتها المغايرة . ونبّه إلى أنّ الإسلام لا يرى صعوبة في الاعتراف بالأديان الأخرى ، لا سيّما المسيحيّة ، فيما المسيحيّة لا تبادل هذا الاعتراف [١٣] .

من المسلّم به أنّ الإسلام لم يُلقّن المسلمين مفهوم " الغير " ، لأنّ من تعاليمه الأساسيّة أنّ جميع الناس متماثلون كأسنان المشط . فالإسلام يرفض أيّ فضل مزعوم لإنسان على إنسان على أساس العرق واللون وما شاكل . فإنّ النبيّ يقول بأنّ جميع الناس نشأوا من نفسٍ واحدة ، جميع الناس نشأوا من آدم ، وآدم خُلِق من تُراب [١٤] . وقد صرّح النبيّ ، في خطبة الوداع عند جبل عرفات ، أنّه لا فرق من بعدُ بين العربيّ وغير العربيّ وبين طبقات الناس . فالإسلام يُثبت قواعد للسلوك تمكّن الأصاغر بين الناس من البلوغ إلى أعلى المقامات في الحياة . فما يرمي الإسلام إليه هو مجتمع لاطبقيّ [١٥] .

إنّ البروفسّور ترولّ قد أوضح أنّ السماحة المدنيّة من وجهة نظر العالم المسيحيّ قد رُفضت في التراث المأثور ، ولكنّ الكنيسة قد قرّرت في الماضي القريب ، إثر المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، أن تدعم الحرّيّة الدينيّة دون أن تتخلّى عن المطالبة بأنّها وحدها تمتلك الحقيقة [١٦] . أمّا الإسلام

---

[١٣] راجع في كتاب " سلام للبشر " (الحاشية ٤) ، ص ٢٨٤-٢٨٥ .

[١٤] طه ج. الألواني :
" Islam and the West ", in : *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (1995), 395-399; *A Short History of the Saracens*, London 1951, 7-18.

[١٥] أنظر المرجع السابق .

[١٦] أنظر محاضرته في هذا الكتاب ، ص ٦٨ وما يتبعها .

فلم يَدّعِ قطّ أنه محتكر دور المحامي عن الحقيقة . بل إنّ القرآن يصرّح بأنّ الحقيقة قد أوحي بها في جميع الأديان . ولذلك فالمسلمون منفتحون منذ أوّل نشأة جماعتهم على الحوار بين الأديان .

فلقد استلهم الإسلام منذ ساعة نشأته في القرن السابع حتّى منتهى القرن السابع عشر روحًا متسامحة ، علميّة ، أدبيّة ، حملت المسلمين على موجة من التقدّم ومكّنته من البلوغ إلى تطوّر رفيع ماديًّا وعقليًّا . وقد قام موقف الإسلام المتسامح منذ فتوحاته وظهر في مجتمعاته المتعدّدة الثقافة ، في زمن بلغت فيه السيادة الإسلاميّة أوْجَهَا . ولكن عندما فتح المغول بغداد ونهبوها في القرن الرابع عشر بدأ انحطاط المسلمين انحطاطًا لا يزالون يتخبّطون فيه حتّى اليوم . وقد أثّر هذا الانحطاط في مسلك المسلمين تجاه غير المسلمين ، وجعل منهم أنفسهم ضحايا المعارك الداخليّة ، ممّا أدّى إلى إغلاق باب الاجتهاد وانقطاع تفسير القرآن تفسيرًا مليئًا بالحيويّة . فبدل السماحة انتصب تصلّب المحافظين والتعصّب [17] .

ولقد أصاب المسلمين الذلّ في القرون الثلاثة اللاحقة من جرّاء توسّع الامبرياليّة الغربيّة في أفريقيا وآسية . فلبثت الأمّة في حقل السياسة والاجتماع والدين في مكانها لا تتحرّك ، بل هي كانت على تراجع . فقد أُخضع الإسلام للاستعمار الغربيّ ، وكُبت المسلمون في العالم كلّه ، حتّى قامت النهضة الإسلاميّة في القرن العشرين . فبفضل امتلاك مقدّرات حيويّة مثل النفط ، نشأ عدد كبير من الدول الإسلاميّة المستقلّة . وعندما تبيّن هكذا أنّ الإسلام قوّة يجب أن يُحسب لها حساب شرعت الدول المستعمرة تعتبره تهديدًا مباشرًا للوضع القائم ، الذي كان يضمن للغرب السيادة المطلقة

---

[17] سيّد أمير علي :
The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam. With a Life of the Prophet. London (reprint) 1953, 401-402.

تجاه الدول الشرقيّة المتخلّفة . وبدأت وسائل الإعلام تعدُّ الإسلام أكبر تهديد للحضارة في القرن العشرين [١٨] .

يبلغ عدد المسلمين اليوم خُمس سكّان العالم ، منتشرين في الأرض كلّها ، حتّى في أقصى زواياها . وفي ستّين بلدًا في العالم يؤلّف المسلمون أكثريّة السكّان . ولكن في نحو ١٢٠ بلدًا هم الأقلّيّة . فهم يعيشون اليوم في العالم كلّه مع غير المسلمين . وهكذا كان الوضع منذ أوّل نشأة الإسلام في مكّة وفي المدينة . وفي المجتمعات التي أكثريّتها مسلمة ، هناك إلى جانب أقلّيّات غير مسلمة ، جماعات مسلمة تُدعى فرَقًا أو جماعات تحمل اسمًا خاصًّا ، أو طرائق صوفيّة ، وتختلف عن سائر المسلمين [١٩] .

وممّا يلفِت الانتباه أنّ أكثر ضحايا العنف والكبت في العالم هم من المسلمين . هم يجاهدون في سبيل حقّهم في تحديد مصيرهم كجماعات عرقيّة في الشيشان وفي البوسنة ، وفي كشمير وفلسطين الخ . ومع ذلك فإنّ وسائل الإعلام في الغرب تصف الإسلام كتهديد للحضارة الغربيّة . وقد نبّه الأمير الأردنيّ الحسن إلى أنّ هناك جماعات مسلمة في أوربّة ، حيث يعيش أكثر من ستّة ملايين مسلم ، تتعرّض للرفض والمكافحة . فقد أثار الرأي العام في العالم الإسلاميّ كلّه ما جاء من أخبار التعدّي القاسي ، فيما لم يكن أتباع الجماعات الدينيّة الأخرى منكفّين عن أعمال العنف ، وذلك بفاعل التعصّب الدينيّ والثقافيّ [٢٠] .

هناك في جميع المجتمعات أوضاع ناجمة عن التعدّديّة ، هي موضوع

---

[١٨] راجع الأمير الحسن بن طلال في كلمة تحيّة ألقاها بمناسبة مؤتمر الحوار بين الأديان الذي عُقد في عمّان في تشرين الأوّل (أكتوبر) سنة ١٩٩٣ .

[١٩] راجع سعد الدين إبراهيم (حاشية ١) ، ص ١ .

[٢٠] راجع الحسن بن طلال (حاشية ١٨) .

نقاش حادّ . فبعد الحرب العالميّة الثانية استُعمل مفهوم " التعدّديّة " بالنسبة إلى المجتمعات المنقسمة إلى أقلّيّات ثقافيّة ودينيّة وعرقيّة ، والتي تضمن وحدتَها جماعةٌ تملك السلطة السياسيّة . فإنّ الأقلّيّات التي تتميّز من الجماعات الأخرى في المجتمع الذي تعيش فيه ، على أساس العِرق أو الدين أو اللغة أو القوميّة ، كثيرًا ما تُنحّى عن الاشتراك الكامل في حياة المجتمع ، لأنّها تغاير الفرقة الحاكمة . ومثل هذا الموقف يؤدّي سريعًا جدًّا إلى أوضاع تتّسم بهضم الحقوق وتركيز الأحكام المسبّقة تجاه الأقلّيّات ، فيما تردّ الأقلّيّة على ذلك بعصبيّة شديدة جدًّا وتتألّف فيها نماذج مسلكيّة تُسهم بدورها في عزل أعضاء الأقلّيّة عن سائر فِرق المجتمع [٢١] .

وليس من الضروريّ أن تكون " الأقلّيّة " في الواقع أقلّ عددًا من الفرقة الحاكمة . فإنّ السود يكوّنون في أميركا أكثريّة السكّان ، ولكنّهم بالنسبة إلى فئة البيض الحاكمة هم الأقلّيّة ، وكان الأمر كذلك في زمن الاستعمار البريطانيّ ، حين كان المستعمِرون الحاكمون هم الأقلّيّة ، ولكنّهم كانوا يُخضعون للمراقبة الأكثريّةَ العدديّة في نطاق الحكم والتجارة والعلاقات الاجتماعيّة . ومثله جرى في أفريقيا الجنوبيّة وروديسيا ، حيث كانت الفئة الحاكمة أقلّ عددًا في المجتمع من الأكثريّة المكبوتة . وفي القرن الحادي عشر كانت في إنكلترا الأكثريّة الأنكلوسكسونيّة بعد اجتياح النُرمان تحت سيطرة الأقلّيّة النرمانيّة الحاكمة في مجال السياسة والاجتماع والثقافة . ومثل ذلك يصحّ أن يُقال في السكّان الأصليّين في أفريقية وآسية وفي هنود أميركا ، وهم جميعًا اضطهدتهم الفئات الحاكمة .

وإذا تطرّقنا إلى مداخل التعدّديّة في تاريخ الغرب ، أي في المجتمعات المسيحيّة ، وجدنا سريعًا – باستثناء بعض الحالات – أنّ الأقلّيّات الدينيّة

---

[٢١] راجع الطبعة ١٥ : *Encyclopaedia Britannica*, 12, Chicago 1981, 260-264 .

كانت مرفوضة ومُبعَدة ومضطَهـدة . فـالمجتمع الإقطـاعيّ في الغـرب لم يُحبِّـذ تقبّل غرباء غير مسـيحيّين أو أشـخاص لا ينتمـون إلى الإقطـاعيّين و لم يُسـهّل انخراطهم في المجتمع . وفي أوربّا الغربيّة في القرنـين الثـاني عشـر والثـالث عشر كان الحكّام يعاملون اليهود بتعسّف ، ولكنّهم بما أنّهم كانوا بحاجة إليهم في حقلي التجارة والمال ، لم يقصدوا القضاء عليهم ، فكان يُسـمح لليهود أن يعيشوا كجماعة مهمّشـة ومُبعـدة . وتوصّـل الحكـم في إنكلـترا إلى الهدف نفسه بإنشاء محاجر عُذِّبوا فيها . وكذلك كانوا لا يتمتّعون بحرّيّـة أوسع في إسبانيا والبرتغال . وبعد سقوط حكم الأمويّين في إسبانيا أُكـره المسلمون على الارتداد إلى المسيحيّة . وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر أخضَع البروتستانت الإنكليز السكّانَ الكـاثوليك لنـيرهم . أمّـا في فرنسة في القرن السابع عشر فقد نُفي البروتستانت أو حُشِروا في الخفاء ، عندما كانوا يرفضون أن يبدّلوا دينهم[٢٢] .

أمّا أبشع مظهر للاضطهاد الدينيّ فقد حصل في القـرن العشـرين ، حيـث اضطُهد اليهود وأُفْنوا تحـت حكـم النازيّـة . وفي البوسـنة والشيشـان وكشـمير حصل إفناء المسلمين على مرأى من العالم كلّـه . لقـد اتُّخـذت تدابـير لإنهـاء المذابح في البوسنة والشيشان ، ولكن هذه الإجراءات كـانت في الحـالتين ضئيلة جدًّا وجاءت متأخّرة . وما يحدث اليوم في كشمير ، لا يزال العالم لا ينظر إليه أو يتغافل عنه ، ولعلّ ذلـك يـدوم حتى ينقـرض وجـود المسـلمين هناك .

فكُره الإسلام أضحى كلمةً تعبّر عن موقـف الغـرب المعـادي للعـالم الإسلاميّ . وما يميّز كاره الإسلام ممّن يعمِل الفكر الناقد في بعض أوجـه المسلك الإسلاميّ ، هو أنّ كاره الإسلام يُصِرّ مطلقًا على اعتبار الإسـلام

---

[٢٢] المرجع كما في الحاشية ٢١ ، ص ٣٦٠–٣٦٥ .

دينًا جامدًا غير قابل للتغيّر . فالكره يؤدّي إلى استعمال مفردات معيّنة في حقّ الإسلام ، مثل الطابور الخامس ، ورأس الجسر ، والمنطقة المغلقة ، وحصان طروادة . وقد تحدّث ألفرد شرمان ، مستشار السيّدة مرغريت ثاتشر السابق ، عن " التهديد الإسلاميّ للغرب المسيحيّ " ، وعن " الاستعمار التدريجيّ للغرب ولأوربّة الوسطى " [٢٣] .

هل يمكن الكشف عن العناصر التي تشجّع التعصّب المتزايد في قرننا ، والذي يحول دون تطوّر مجتمعات تعدّديّة ؟

إنّ جميع الديانات الموحّدة تنطلق في عقيدتها من أنّ الجنس البشريّ نشأ من جدّين مشتركين ، من آدم وحوّاء . ومن المعروف منذ البدء ، عندما قتل قايين قابيل (= هابيل) ونحّى جثّته سرًّيا وأبى أن يتحمّل المسؤوليّة فيكون حفيظًا على أخيه ، من المعروف أنّها قامت خلافات داخل الأسرة البشريّة . ومن المؤسف أن يكون هذا الميل إلى اقتراف أعمال التعصّب ورفض حمل مسؤوليّتها ، قد تأصّل في الكيان البشريّ ، حتّى إنّ الجنس البشريّ باستطاعته في القرن الحادي والعشرين أن يزجّ نفسه في الهلاك ، إن لم ينجح في إنشاء عوائق بنيويّة تضع حدًّا لهذه التطوّرات الهدّامة على المستوى الوطنيّ والدوليّ [٢٤] .

فالوسائل الإلكترونيّة تنفذ إلى جميع الأقطار والقطاعات ، فهي حاضرة في مجال الحياة العائليّة ، وتؤثّر على الأفكار والآراء في باطن الناس . فبعد انهيار الشيوعيّة شرعت وسائل الإعلام الغربيّة تصف الإسلام بأنّه الخطر الأكبر للحضارة . والمسلمون يرون في هذه الإدانة ضررًا أكبر من الخطر

---

[٢٣] ذكر ذلك في :

B. Hugill - M. Bright, " A Gentler Face of Islam ", in : *The Runnymede Trust Committee Report*, Friday Times, January 16-22, Lahore 1997.

[٢٤] راجع الحسن بن طلال ، الحاشية ١٨ .

الذرّيّ ، إذ إنّ وسائل الإعلام تعمل ليلاً ونهارًا . فكلّ كارثة تُلقى مسؤوليّتُها على عاتق المسلمين ، وأكثريّة السكّان في الغرب تعتبرهم أعداء وإرهابيّين . وعندما تظهر براءتهم ويتمّ القبض على المجرمين - كما حصل ذلك في حادث تفجير قنبلة في أوكلاهوما في الولايات المتحدة - فذلك لا يعوّض عن الضرر الذي يكون قد نتج من البغض والاتّهامات وقت الحادث .

إنّ وصف الإسلام بالسوء والشرّ هو اليوم أكبر تهديد للتعدّديّة . فعند الغربيّين صارت كلمة " أصوليّ إسلاميّ " مرادفة لإرهابيّ . فطالما لم يُصحّح هذا الوضع فلا يمكن أن يتمّ تقارب فعّال بين الإسلام والغرب المسيحيّ . إنّ وسائل الإعلام تعارض أيّ محاولة تأثير عليها من الخارج . ومع ذلك يجب تطوير بعض الأساليب التنظيميّة على المستوى الدوليّ لدفع وسائل الإعلام بنوع حازم إلى الحفاظ على حدّ أدنى من الصدق والنزاهة وعدم التحيّز . ولقد وضعت الأمم المتّحدة عددًا من الاتّفاقيّات تتطرّق إلى مشاكل معيّنة أو تتصدّى لها بفعّاليّة . ومن ضرورات الساعة الماسّة وضع اتّفاقيّة من جانب الأمم المتّحدة " للحؤول دون نشر الأخبار الخاطئة " .

وهناك التعصّب القوميّ الجامح - لا سيّما إن رُكّز على قاعدة الدين - فليس من شأنه أن يدعم التعدّديّة . ففي حقبات كثيرة من تاريخ المسيحيّة اضُطهد غير المسيحيّين إلى أن نزحوا أو صُهروا أو أُبعدوا . واليوم نرى أنّ غير اليهود في الدولة اليهوديّة إسرائيل لا يُعامَلون بتسامح . وكذلك يعاني المسلمون في الهند من الكبت الاقتصاديّ والتهميش . وهذا ما أدّى إلى إنشاء دولة باكستان . وفي كشمير يُشير الوضع إلى أنّ هناك عمليّة إبادة للسكّان المسلمين من قِبل حكومة الاحتلال الهنديّة . ومن جهة أخرى تزعم الهند أنّ باكستان تدرّب إرهابيّين وأنّ هؤلاء هم المسؤولون عن قتل سكّان المنطقة ، وأنّهم يثيرون فتنة الانفصال بأنّهم يتّهمون بقتل

السكّان أولئك الذين ينفّذون القوانين الهنديّة . وتدمير جامع البَبْري ، والثورات وإبادة المسلمين في بومباي هي أمثلة أخرى على انعدام التسامح .

ومثل هذه المشاكل تعترض الأقلّيّات في بلاد غربيّة . ففي ألمانيا تحرّكٌ للنازيّة الجديدة ، وانتعاش للحركات المعادية للساميّة ولآسية ، حيث إنّها تستعمل العنف ضدّ نازحين أبرياء يعيشون هناك منذ جيلين أو أكثر . وحركات مثل هذه تكتسب نفوذًا أشدّ في إنكلترا وفرنسا أيضًا . وقد أدّت مثلها إلى تقسيم يوغسلافيا إلى دول الصرب والبوسنة وكرواتيا . وكانت أوربّة كلّها تشاهد الفاجعة وتتغافل عنها ، عندما قامت مدّة سنوات عديدة محاولة القضاء على السكّان المسلمين . وحتّى اتفاقُ دايتون ، الذي تمّ التفاوض عليه تحت قيادة الأميركيّين ، لم يتوصّل إلى تأمين سلام دائم . وإنّ المذبحة الوحشيّة التي ارتُكبت – رغم ضمانات أمان التنقّل – بحقّ مسلمي البوسنة يوم العيد ، عندما ذهبوا لزيارة قبور ذويهم في كرواتيا والصرب ، هي أحد الأحداث التي توضح أنّ فقدان التسامح معضلة دوليّة شاملة .

أمّا التخلّف الاقتصاديّ والاستغلال والجهل فهي عوامل تبعث على عدم التسامح . ففي البلاد النامية تتزايد الكراهية تجاه الأقلّيّات مع تدهور الأوضاع الاقتصاديّة . فيقوم المعدمون اقتصاديًّا ضدّ الذين يتّهمونهم باستلاب الموارد العائدة إلى الجميع . ومن جهة أخرى رحّبت البلاد المتطوّرة في الغرب بالغرباء طالما كانت بحاجة إليهم في خدمة صناعتهم ولأداء أشغال ضئيلة الكسب كان مواطنوهم يعتبرونها خسيسة . فغير المسيحيّين والمهاجرون إلى تلك البلاد يُضطهَدون اليوم عندما تقلّ إمكانيّات التشغيل وتظنّ الأكثريّة المسيحيّة أنّها تخسر رزقها على يد الغرباء الذين لا تحقّ لهم تلك الأشغال . وتقوم مساعٍ لطرد المسلمين ، بما فيه أولئك الذين ليس لهم وطنٌ آخر ، إذ وُلدوا في البلد الذي هاجر إليه أهلهم .

وهناك التقدّم التقنيّ الذي يقابله انحطاط القيَم الإنسانيّة . فإقصاء البلاد النامية عن التوصّل إلى العلم والتكنولوجية يخلق شعورًا بالاستغلال يصعب التغلّب عليه ، طالما أنّ البلاد المتقدّمة هي التي توجّه وتقرّر اتّفاقيّة الأمم المتّحدة حول النقل السلميّ للتكنولوجية . فالغرب يستعمل قوّته بما فيه وسائل الإعلام للحطّ من مقام المسلمين وتركيز فقرهم وإقصائهم عن تطوّرات التكنولوجية الحديثة .

فالديموقراطيّة ، إن لم تُخضَع لتوجيه منظّم ، قد تتحوّل إلى تجبّر الأكثريّة . فتتعرّض الأقلّيّات الدينيّة والقوميّة إلى الانقراض ، إن لم تحظَ حقوقهم بالحماية من قِبل دستور الدولة . ومن هنا نشأت ضرورة ترسيخ لائحة الحقوق في الدستور الأميركيّ وفي أغلبيّة الدساتير المكتوبة في العصر الحاضر . ومن الشروط الضروريّة لحماية حقوق الإنسان حمايةً فعّالة ، إيجادُ محاكم مستقلّة .

إنّ باكستان التي نشأت نتيجة كفاح المسلمين في الهند في سبيل إحراز وطنٍ حرّ ، يمكن ضربُها مثلاً في قضيّة تحديد نظام قانونيّ لتطوير التعدّديّة . فمؤسّس باكستان القائد الأعظم محمّد علي جناح أكّد بشدّة موقفه في الجمعيّة الدستوريّة لباكستان سنة ١٩٤٧، وقدّم في ذلك تصريحًا جليلاً : "أنتم أحرار . أنتم أحرار أن تذهبوا إلى هياكلكم ، أنتم أحرار أن تذهبوا إلى مساجدكم أو إلى أيّ موضع من مواضع عبادتكم في دولة باكستان هذه . وأيًّا كانت الديانة أو الطبقة التي تنتمون إليها ، وأيًّا كان الإيمان الذي تعتنقونه ، فهذا ليس من شأن الدولة ومهمّاتها ... فنحن ننطلق في هذه الأيّام ، التي ليس فيها من بعدُ هضمُ حقوق أيّ جماعة ، ولا هضم حقوق أيّ طبقة ولا أيّ دين ، نحن ننطلق من هذا المبدإ الأساسيّ القائل بأنّنا جميعًا مواطنون ، مواطنون متساوو الحقوق في دولة واحدة ... وأرى أنّه يجب علينا أن نضع هذا نصب أعيننا كمثالٍ لنا . فسترون أنّه مع الزمن يكفّ الهندوسيّون عن أن يكونوا هندوسيّين ، ويكفّ المسلمون عن أن

يكونوا مسلمين . وذلك لا بالمعنى الدينيّ ، إذ إنّ هذا شأن كلّ فرد في إيمانه الشخصيّ ، بل بالمعنى السياسيّ كمواطني الدولة " [٢٥] .

إنّ المُثل التي عبّر عنها جناح بهذه الطريقة محفوظة في دستور باكستان كما في مُقام مقدّس . فهو يضمن حماية الأقلّيّات وحقّهم بالاشتراك في الحياة العامّة على أساس المساواة في الحقوق ، وبالتمثيل السياسيّ وحماية أماكنهم المقدّسة . وللأقلّيّات أن تنشر إيمانها في المؤسّسة الثقافيّة التي تديرها وتموّلها . فمثل هذه الترتيبات من شأنها أن تَحُولَ بطريقة فعّالة دون قيام تجبّر الأكثريّة . ومع ذلك يمكن استغلال بعض أحكام القانون الجنائيّ الباكستانيّ المتعلّقة بالأمور الدينيّة ، استغلالاً جائرًا . فالفقرة ٢٩٥ من القانون الجنائيّ تقرّر أن كلّ من يحطّ من كرامة القرآن أو النبيّ الكريم يمكن اتّهامه بالتجديف وحتّى الحكم عليه بالإعدام . وهكذا تعرّضت الأقلّيّات للاضطهاد على أساس استعمال جائر لهذا القانون . فشكاوى التجديف التي تناقلتها الصحف ، وصدر فيها الحكم بالإعدام على مسيحيّين ، ومنهم غير بالغين ، بتُهمة أنّهم شتموا النبيّ الكريم ، صلوات ا لله عليه ، خطّيًّا أو شفهيًّا ، تعكس بطريقة مؤسفة فقدان التسامح عند الأكثريّة . ولقد قامت المحاكم العليا تحامي عن مصالح الأقلّيّات وألغت أحكام الإعدام . ولذلك يجب تعديل هذه القوانين لتبقى مطابقة لتعاليم الإسلام ، فتقرّر أنّ كلّ شتم موجّه ضدّ كتاب مقدّس أو نبيّ خاصّ بأيّ دين ، تجب ملاحقته بالطريقة عينها .

إنّ طلب التراتب وكبت البدع هو لعنةٌ تصيب كلّ جهاز دينيّ ينتزع فيه الرؤساء الدينيّون وعلماء الدين السلطة في الكنيسة والجماعة . ولا يُستثنَى هنا الإسلام ، ولو أنّه على مدى التاريخ لم يُكثر من القسوة في معاملة الكفّار وأهل البدع . فلقد ذهب أهل الكرامات الروحيّة وأصحاب المذاهب العقليّة

---

[٢٥] جَويد إقبال : Javid Iqbal, *Legacy of Quaid-e-Azam*, Lahore, 1967, 41-42 .

والمنادون بالإصلاح ضحيّة الاضطهاد [٢٦] . وفي باكستان لم تتوقّق الحكومات ، الواحدة تلو الأخرى ، أن تحصر الاختلافات بين الفِرق الإسلاميّة . فأضحت في الماضي القريب مصدر الكثير من العنف وإراقة الدماء .

وأينما قامت في العالم نزاعات دينيّة أو مذهبيّة ذهبت النسّاء ، لضعفهنّ الجسديّ ، ضحيّة العنف في أهمّ اتّجاهاته ، والأولاد غير الشرعيّين الذين ينتجون من هذا الاغتصاب يذهبون بدورهم ضحيّة العنف المطّرد من قبل المجتمع ، هم وأمّهاتهم أيضًا في كثير من الأحوال . فهذا الوضع المؤسف يحتاج على الصعيد الوطنيّ والدوليّ إلى تنظيم جدّيّ شامل ، إن أردنا إعادة السلام بطريقة فعّالة إلى المناطق التي تهزّها الاضطرابات . ولقد أقرّ مؤخّرًا مجلس النوّاب الباكستانيّ قانونًا يعاقب الاغتصاب المفضوح بالإعدام . فمثل هذا القانون على الصعيد الدوليّ قد يُساهم في طمأنة النساء إلى أنّ وضعهنّ أضحى أكثر أمنًا وأقلّ تعرّضًا للخطر .

إنّ إدخال قرارات دستوريّة وإجراءات أخرى قانونيّة لحماية المواطنين إدخالاً فعّالاً على يد الأجهزة التشريعيّة المختصّة في شتّى البلدان ، له أهمّيّة حاسمة لضبط التعصّب وحماية التعدّد ولضمانة انخراط الأقلّيّات في إطار المجتمع العامّ . ولكنّ إجراءات الدولة غير كافية ، كما ظهر ذلك في الأحداث التي دارت حول جامع الببري . وهناك مشكلة كبرى ، وهي أنّ الناس في العالم كلّه ، وخصوصًا في البلدان النامية ، لا يعرفون القوانين الراهنة ، ممّا يقلّل من فعّاليّة الإجراءات القانونيّة الهادفة إلى تأمين الاعتبار المفروض للتعدّديّة . فالزعماء الدينيّون يستغلّون جهل الجماهير ويوهمون الناس أنّ الشرع الدينيّ يفرض معاقبة الكفّار واضطهادهم لإكراههم على

---

[٢٦] راجع سيّد أمير علي (الحاشية ١٧) ، ص ٤٦٩ .

اعتناق دين الأكثريّة . فالأولويّة إذن في إطار تنفيذ القوانين التي تحمي التعدّديّة ، هي توعية الناس ونشر المعلومات الصحيحة نشرًا مركّزًا عن واقع التشريع الدينيّ والمدنيّ . هذا يصحّ بالنسبة إلى جميع الناس ، ولا سيّما المسؤولين عن تأمين الهدوء والنظام .

ففي كثير من البلدان الإسلاميّة تسعى عناصر رجعيّة إلى تفسير الشريعة الإسلاميّة تفسيرًا خاطئًا ، هدفه أن يؤمّن للمسلمين فضلاً عن غير المسلمين ويثبّت للرجال تفوّقًا على النساء ، ويقصي الأقلّيات والنساء عن التطوّرات الاجتماعيّة الكبيرة ، لاسيّما تكافؤ الحقوق في نطاق العمل . هذا يُفضي إلى كبت النساء والأقلّيات ويؤثّر على التطوّر العامّ في المجتمع ويحطّ من قيمة الحياة . ولذلك إذا أردنا بناء مجتمع متكافئ الحقوق تعدّديّ ، ينبغي أن نحقّق المساواة في الحقوق التي يضمنها الدستور للنساء وللأقلّيات بفعّاليّة في الحياة الاجتماعيّة ، وذلك بواسطة نشاطات وإجراءات إيجابيّة موجّهة .

في كثير من البلدان الإسلاميّة خُصّص عدد من المقاعد النيابيّة للأقلّيات ، يتسابق ممثّلوها إلى اكتسابها ، أو هناك عدد من الوجهاء ، يعيّنهم رئيس الدولة . فالأردنّ وفلسطين وإيران تتّبع السبيل الأوّل ، فهي تحدّد عددًا من المقاعد في مجلس النوّاب يترشّح له أعضاء جماعات قوميّة . ومصر فضّلت السبيل الثاني . أمّا لبنان فله طريقة أخرى ، فالتمثيل النيابيّ فيه يطابق تمامًا توزيع السكّان على الطوائف المختلفة ، ولم تقم فيه مجادلات أو نزاعات مسلّحة حول المبدإ ، بل قامت حول التطبيق العادل للمبدإ الذي يريد أن ينصف الطائفيّة السائدة [٢٧] . وفي باكستان قُرّر نظام انتخابات خاصّة بالأقلّيات . ولكنّ هذا يقف حاجزًا ضدّ تطوّر تعدّديّة اجتماعيّة ، فإنّ الأقلّيات ، وإن أُفسح لها المجال في الحصول على تمثيل لها في الهيئات

---

[٢٧] سعد الدين إبراهيم (الحاشية ١) ، ص ١٢ .

التشريعيّة ، فهي لا يُسمح لها أن تشترك في انتخاب مرشّحي الأكثريّة . وهكذا فهي محرومة من اشتراك حقيقيّ في المكتسبات السياسيّة العامّة ، التي يتّسع مجالها لأعضاء الأكثريّة في الدولة . إنّ اللجوء إلى نظام انتخابات مشتركة أو عامّة يضمن أن يكون المنتخبون يمثّلون أكثريّة الناخبين جميعًا ، لا الأكثريّة فقط . فالنساء لا يحقّ لهنّ فقط أن يكون لهنّ مَن يمثّلهن ، بل لهنّ أن يشتركن بفعّاليّة في الانتخابات العامّة . وكذلك القول في الأقلّيّات .

من المعروف أنّ القانون لا يمكنه إرضاء مصالح الذين ليس لهم تمثيل مقابل . فإن كانت طائفة النساء والأقلّيّات ليس لها تمثيل كافٍ في الهيئات التشريعيّة ، فهذا يؤدّي إلى أنّ حقّهم مثلاً بأجرة مماثلة لعمل مماثل ، أو بوظائف في القطاع العامّ وفي هيئة القضاء ، لا يُعترف به . ففي باكستان مثلاً وفي البلدان التي لا تملك إلاّ قَدْرًا محدودًا من الوظائف ، يواجه النساء والأقلّيّات الرفضَ والتنحية في بدء دورة التعيينات لوظائف الدولة ، ثمّ لا يؤبَه لهنّ في دورات الترقية . فمن مهمّة السياسة أن تركّز حقّ النساء والأقلّيّات بالقدر من الوظائف في القطاع العامّ الذي يطابق نسبة عددهنّ من السكّان ، دون أن يمنع ذلك من رفع نسبة توظيفهنّ إن تعدّى فضلهنّ في الخدمة والنوعيّة نسبة عددهنّ من السكّان . وقد شدّدت المحكمة العُليا في باكستان على مثل هذه السياسة في ما يتعلّق بتوظيف النساء في المدارس المهنيّة . فرؤساء الكتل أو المفتّشون البرلمانيّون يمكنهم الاضطلاع بسلطة تفتيشيّة ليضمنوا أن تُوزِّع الدولة والهيئات المستقلّة الأخرى الوظائفَ بنوع يؤمّن تساوي الحظوظ للجميع .

وعلى المستوى الدوليّ عملت هيئة الأمم المتّحدة منذ تأسيسها سنة ١٩٤٥ على إنشاء معاهدات تهدف إلى خلق أوضاع من شأنها أن تدعم السلام والتعدّديّة في العالم ، وذلك بإبعاد جميع أنواع الكبت والتمييز الاجتماعيّ والاقتصاديّ ، والثقافيّ والعنصريّ والدينيّ . منها " دستور الأمم

المتّحدة " (سنة ١٩٤٥) ، و" التصريح العامّ في حقوق الإنسان " (سنة ١٩٤٨) ، و" المعاهدة في تجنّب إبادة الشعوب ومعاقبتها " (سنة ١٩٤٨) ، والمعاهدات الدوليّة المتعلّقة " بالحقوق المدنيّة والسياسيّة " ، و" الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة " (سنة ١٩٦٦) ، والاتّفاقات الدوليّة " لتنحية كلّ نوع من أنواع التمييز العنصريّ " (سنة ١٩٦٩) ، و" كلّ نوع من أنواع الإجحاف بحقوق المرأة " (سنة ١٩٧٩) ، و" المعاهدة في حقوق الدول وواجباتها الاقتصاديّة " (سنة ١٩٧٤) . وعلى صعيد المناطق أنشئت أيضًا مؤسّسات مختلفة . ولكن مثل هذه المعاهدات تميل إلى توثيق التفرقة ، إذ إنّها غالبًا ما تمثّل مصالح محلّيّة أو مصالح منطقة معيّنة ، مقابل المصالح الشاملة .

إنّ معاهدات الأمم المتّحدة وثائق جيّدة ، تنعكس فيها الآمال الطيّبة التي يعلّقها عليها واضعوها . ولكنّها لم توافق عليها جميع أعضاء الأمم المتّحدة . فكلّ دولة باستطاعتها أن ترفض معاهدة أو أن ترجع عن موافقتها عليها . ثمّ إنّ تنفيذ المعاهدات من قبل الموقّعين عليها تتعلّق بالحوافز والاستعدادات وعلامات التفضيل المتوفّرة لدى كلّ فرد من الموقّعين ، أو برأي " الدولة الكبرى المتسلّطة " التي تقرّر هل من المفيد ، وبأيّ قدر ، أن ينفّذ اتّفاق معيّن ضدّ دولة نسيت واجبها . وتجدر هنا الإشارة إلى أنّ المسلمين ، وعددهم يبلغ في العالم مليارًا ونصف المليار ، ليس لهم مقعد دائم في مجلس الأمن الدوليّ .

من واجب جماعة الدول أن تؤمّن أن يكون الحوار بين المتنازعين حوارًا متساوي الحقوق . وهذا لا يتمّ إلاّ بمقدار ما تُخضِع الدول القادرة على إعمال الضغط مصالحَها الوطنيّة لخير الأسرة البشريّة العامّ . وإن كان لا بدّ من الضغط ، فيجب الضغط على المحارب المذنب ، لدفعه إلى التصرّف وفقًا للحقّ والقسط . ولا يجوز التفكير في حلّ يضرّ بمصلحة الضعيف ،

لمجرّد أنّ ذلك يوافق المصالح الوطنيّة للدول التي تقوم بالمراقبة . فللوصـول إلى ضمانات قانونيّة وسياسيّة للتعدّديّة علـى الصعيـد الـدوليّ ، قـد تقـوم الخطوة الأولى بتقبّل الأحكام الملزمة الصادرة عن المحكمة الدوليّـة وتنفيـذ قراراتها بواسطة جيش يحمي السلام ، تُشـرف علـى تأليفـه الهيئـة العامّـة للأمم المتّحدة [٢٨] .

والعزم على القبول بالواجبات الدوليّـة وتنفيذهـا ، يجب أن يحصـل لـدى الحكومات والشعوب في الدول الأعضاء . فالتصريح العامّ في حقوق الإنسان ، الذي قُرّر سنة ١٩٤٨ ، والاتّفاق القـائل بتنحية "كـلّ نـوع مـن الإجحـاف بحقوق المرأة" (سنة ١٩٧٩) ، لم تتمّ بعـد الموافقـة عليهمـا مـن قِبَـل الولايـات المتّحدة الأميركيّة ، الدولة الكبرى الوحيدة الباقية في العـالم . هـذا يوحـي بأنّه عندما لا تريد أقوى دولة في العالم أن تضمن المساواة لمواطنيها بغضّ النظر عـن عرقهم وقناعاتهم الدينيّة أو جنسهم ، فعندها يسهل جدًّا على بلدان أضعف وأقلّ تطوّرًا أن تقتاد بهذا المثـل وتتمسّـك بقوانينهـا وإجراءاتهـا الخاصّـة الجائرة .

هناك في الدول المتخلّفة اليوم ما يقارب ٨٠٠ مليون من الناس يُعانون من قلّة غذاء مزمنة . فالجوع وقلّة الموادّ الغذائيّة سواء أكان سببها الحـرب أم الجفاف أم الفقر أم الحوادث الطبيعيّة ، تجلب على البشريّة أضرارًا كثـيرة فبينما تقوّي دوّامةُ ارتفاع النموّ السكانيّ الضغطَ على المـوارد الطبيعيّـة ، يقود الجوع والنزاعات المسلّحة إلى تضخيم حركة الهجـرة . فمثـل هـذه الأوضاع ليس من شأنها أن تعزّز تطوّر التعدّديّة في العالم . "فمؤتمـر القمّـة في سبيل النموّ الاجتماعيّ" الذي عُقد في كوبنهاغن (سـنة ١٩٩٥) ، "والمؤتمـر العالميّ حول قضيّـة النسـاء" في بيجينـغ في الصـين (سنة ١٩٩٦) ، "والمؤتمـر

---

[٢٨] راجع كتاب جَويد إقبال (الحاشية ٣) ، ص ٩ .

الدوليّ حول السكّان والنموّ " في القاهرة (سنة ١٩٩٤) ، كلّها أكّدت ضرورة تقوية المجتمع المدنيّ بواسطة برامج دعم "للهيئات غير الحكوميّة" في البلدان النامية التي تعزّز الاشتراك في الحياة العامّة ، وتشجّع المبادرات الاجتماعيّة والتربويّة لصالح النساء ، وتدعم إيجاد موارد الكسب وتحسين وضع حقوق الإنسان الخ[٢٩] .

ولكنّ الاتّفاقيّات والقوانين لا تكفي وحدها لحلّ مشاكل الاختلاف بين الناس . ولقد تبيّن ذلك مؤخّرًا في معاهدة دايتون ، التي لبثت بدون فعّاليّة في الصرب وكرواتيا والبوسنة والهرسك . ولذلك فمن اللازم في إطار السياسة الداخليّة حصول تقبّل عامّ للقرارات الدستوريّة لحماية جميع المواطنين بغضّ النظر عن دينهم أو طبقتهم أو إيمانهم . وللبلوغ إلى احترام مثل هذه القوانين يجب حصول تغيُّر في الاستعداد الداخليّ من نواحٍ عديدة . ففي أماكن العبادة عند جميع الأديان يجب ، بدل إثارة الكراهية ، التشديد على الاحترام والمحبّة تجاه كلّ الجماعات الدينيّة والمعتقدات الإيمانيّة . فإن تُمِّمَت هذه الشروط الأساسيّة ، أمكن الوصول إلى تغيير المواقف الضروريّ عند الناس حتّى يوافقوا على التعدّديّة . فالنقص الثقافيّ يؤدّي إلى الجهل عند خطباء الدين وعند سامعيهم الذي يتعرّضون عندها ، بسبب بساطة عقلهم ، إلى نوع من غسل الدماغ . فعلينا أن نربّي الأولاد في المدارس الابتدائيّة على فهم منفتح لتعدّد الدين والثقافة . فيتعلّم الأولاد أن يقبلوا بالاختلافات الدينيّة والثقافيّة وأن يحترموا المغايرة ويتصرّفوا تجاهها تصرّفًا موافقًا . فمثل هذا التعليم العمليّ في إطار المساواة بين أولاد جميع الطوائف والقناعات

---

[٢٩] راجع :

ShaheraYoussef, "Eliminating the Want of Hunger", in : *Civil Society* (Ibn Khaldun Centre of Development Studies, Cairo), vol. 5, Issue 52 (April 1996), 16-17.

الدينيّة يمكن أن يبعث التسامح عند البالغين ويؤدّي في النهاية إلى ثقافة تعدُّديّة على أساس الاحترام المتبادل والتعاطف بين أتباع الديانات المختلفة .

أمّا البلدان الإسلاميّة فمنها من تمكّن في الماضي القريب من أن يتحرّر من نزاعات كبيرة بين المواطنين ويُفسح مجالاً موافقًا للمغايرة بينهم ، أعني ملايزيا وإندونيسيا . ولقد شرح لنا الدكتور نوركُليش مجيد في مؤتمرنا السابق كيف أنّ بلده إندونيسيا – وهو أكبر بلد إسلاميّ في العالم ، يقطن فيه أكثر من ١٨٠ مليونًا من الناس على اختلاف أديانهم وثقافاتهم – قد أرسى التعدّديّة على قواعد " المبادئ الخمسة " (Pancasila) . فدستوره يرتكز على التوحيد والثقافة الإنسانيّة العادلة المتحضّرة ، ووحدة إندونيسيا ، والديموقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة [٣٠] .

أمّا ملايزيا فأكثريّة سكّانها مسلمون ، وحكومتها يغلب فيها عدد المسلمين . ومع أنّ المسلمين لديهم أكثريّة كافية تمكّنهم من الانفراد بالحكم ، فإنّهم فضّلوا ألاّ يفعلوا ذلك . فقرّروا بملء حرّيّتهم أن يتقاسموا الحكم في الدولة مع غير المسلمين . فالعلاقات في الحكومة مسالمة وثابتة ومكلّلة بالنجاح – وهذا مع التوصّل إلى ٨ ٪ من النموّ الاقتصاديّ سنويًّا منذ عشر سنوات . فقد برهن مسلمو ملايزيا أنّهم يستطيعون أن يعيشوا ويعملوا مع غير المسلمين ، فيبنوا هكذا معًا أمّة متّحدة ومتقدّمة [٣١] .

إنّ الحرّيّة الدينيّة في ملايزيا وإندونيسيا هي من جهة ثمرة طبيعيّة للشعور الدينيّ المتوارث في الإسلام ، ومن جهة أخرى نتيجة توجّهات عصريّة .

---

[٣٠] في كتاب " سلام للبشر " (حاشية ٤) ، ص ٢٥٧ .

[٣١] راجع خطاب رئيس وزراء ملايزيا الذي ألقاه في نادي أكسفورد للدراسات الإسلاميّة في بريطانيا ونُشر بعنوان :

Mahathir Mohamad, "Islam Misunderstood Religion", Afro Arab Centre Malaysia, 1996, 40-41.

فإنّه حفاظًا على سلامة الدين لا يجوز للدولة أن تُكره الناس على الإيمان ، وهذه نظرة يقول بها القرآن الكريم . فالدكتور مجيد يؤيّد الحرّيّة الدينيّة ، ويصرّح كأحد المدافعين عنها : وإن كان المسلم لا يريد أن يصير مسيحيًّا وبالعكس ، فإنّ التصرّف الصحيح الوحيد ، الذي يجب على الجميع أن يتبنّوه ، هو الإصغاء إلى المسيحيّ الذي يريد أن يكون مسيحيًّا ، والتوقّف عند المسلم الذي يريد أن يكون مسلمًا .

إنّ البلدان الإسلاميّة الأخرى يمكنها أن تتّخذ العبرة من كلّ هذه المناهج السياسيّة . فالبلدان الإسلاميّة عليها أن تتبنّى أفضل العناصر الفكريّة والعمليّة من تراث الإسلام ، مثلاً التأدّب والسماحة ، والاستقلال والتعدّديّة ، وعليها أن تتبنّى أيضًا عناصر التراث الإنسانيّ الحديث منذ عصر النهضة ، منها قبل كلّ شيء احترام حقوق الإنسان الأساسيّة ، وتأمين حقوق المواطنة الكاملة للجميع بما فيه النساء وغير المسلمين . وهذان التراثان ، إذا تمّ ائتلافهما ، فهما يعزّزان أمل المسلمين في السير المفلح على السبيل المؤدّي إلى القرن الحادي والعشرين [٣٢] .

إنّ نهضة الإسلام الحاليّة قد لفتت الأنظار لبعدها الجغرافيّ ولأهمّيّتها السياسيّة في المناطق الراهنة . فالإسلام اليوم يعدّ نحو مليار ونصف من الناس الذين اعتنقوا دينه ، وقد اكتسب في القرن العشرين من الأتباع الجدد نسبيًّا أكثر ممّا اكتسبه أيّ دين آخر [٣٣] . فهذه الظاهرة يمكن أن تُعزَى إلى أنّ الإسلام في كيانه الباطن دين ومسلك حيويّان ، ويمكنه التوافق مع تغيّرات الزمن والتوسّع ، مجاراةً لمقتضيات مجتمع معيّن في زمن معيّن . فإن أراد الإسلام أن يظلّ في حيّز الوجود ، ينبغي له أن يُوَفّق بين شرائعه وتصرّفاته

---

[٣٢] سعد الدين إبراهيم (الحاشية ١) ، ص ١٣-١٤ .

[٣٣] *World Christian Encyclopaedia* (Oxford University Press), 1982.

وحاجات الناس ومقتضيات العصر الحديث . فالتحديث ليس مرادفًا لنقل أوضاع الغرب ، بل هو بالأحرى القبول بعامل التغيير الذي هو بدوره قاعدة الاجتهاد كمبدإ للتحرّك في بنية الإسلام الاجتماعيّة [٣٤] .

هل يستطيع دينٌ يؤكّد أنّه قائم على أسس أخلاقيّة وروحيّة ، أن يُسهم إسهامًا مهمًّا في إحلال السلام والعدل وتأمينهما في نطاق الأسرة البشريّة في المستقبل ؟

عمومًا يبدو الغرب كأنّه ينطلق في تفكيره من أنّ الإنسان كائن ماديّ يمكن تسييره بواسطة قوى ماديّة . إن كان الأمر كذلك فلا صلة هناك بين القيَم الأخلاقيّة والروحيّة وتطوّر المقدّرات البشريّة ، ولذلك لا أهمّيّة لها في صياغة شكل المجتمع البشريّ وفي التوفيق بين فِرقه المختلفة . وهذه النظرة الغربيّة التي لا تنتبه إلى القيَم الأخلاقيّة تؤدّي إلى حشر جميع الظواهر الأخلاقيّة والروحيّة التي لا يمكن شرحها وتحديدها ، في مفهوم " الثقافة " . وعلى هذا الأساس ترى الحضارة الغربيّة - وهي تريد أيضًا إقناعنا من ذلك - أنّ الحوارات الثقافيّة من شأنها أن تتغلّب على جميع التوتّرات وتمهّد لتخطّي اختلاف الآراء بين شعوب العالم اليوم ، وذلك على شرط أن تقوم هذه الحوارات على قاعدة " العطاء والأخذ " [٣٥] .

ولكنّ الاختبار يعلّمنا أنّ مثل هذه الحوارات الثنائيّة أو المتعدّدة الأطراف غالبًا ما تميل لصالح القويّ وعلى حساب الضعيف . فطالما لم تُستنبط بقيادة جماعة الأمم الدوليّة طريقة فعّالة تضمن أن يتمّ الوصول إلى نتائج مثل هذه الحوارات على أساس المساواة والعدالة والإنصاف تلبث مقولة المجتمعات

---

[٣٤] محمّد إقبال (حاشية ٣) ، ص ١٤٨ .

[٣٥] جَويد إقبال (حاشية ٣) ، ص ١ .

المتحضّرة التي ذكرناها معرّضة لأن تبقى مجرّدَ أُمنِية [٣٦] .

إنّ مهمّة هذا المؤتمر وما سيليه من المؤتمرات هي العمل في إطار الحوار على استنباط مقاييس ومعطيات لصياغة شكلٍ للمجتمع المعَوْلَم ، يمكن أن تزدهر فيه التعدّديّة . وفي إطار الجهود الرامية إلى بلوغ هدفها على صعيد العلاقات البشريّة المتبادلة نأمل أن يتوصّل ممثّلو الأديان والثقافات المختلفة إلى طرح مقترحات مُصيبة يمكن نقلها إلى الناس الذين نعاشرهم . فالاهتمام الذي أظهره وزير الخارجيّة النمساويّة نائب المستشار الدكتور فولفغانغ شوسّل ، واشتراك الكثيرين من الشخصيّات البارزة من بلدان مختلفة يمكّنان من نقل نتائج هذا المؤتمر إلى الذين لآرائهم تأثير شديد ليس فقط في القرارات السياسيّة في بلادهم الخاصّة ، بل أيضًا في قرارات الجماعة الدوليّة . وأخيرًا قد يتبيّن أنّ جهودنا تفيد بهذه الطريقة في تطوير أسلوب فعّال لحلّ المشاكل التي تعترض التعدّديّة اليوم على الصعيد الوطنيّ والدوليّ .

كلّ واحد منّا ونحن جميعًا يمكننا بواسطة الحوار الدينيّ أن نحرز تقدّمًا مرموقًا ، إذا حاولنا أن نفهم عقائد الآخرين وقواعدهم المسلكيّة ، ونفسح لها المجال اللائق بها ، – وإذا سعينا في تخطّي الأحكام المسبّقة باكتشاف ما هو مشترك بيننا من القناعات والمسالك والتقاليد ، – وإذا قابلنا بعضنا بعضًا بالتقدير الرصين ، بدل أن نضطهد مَن يختلفون عنّا . إنّ التعاون بين " اهل الكتاب " ، كأتباع جماعات دينيّة منتشرة في العالم كلّه لا بدّ أن يكون له تأثير إيجابيّ شامل . والمسلمون مستعدّون بطيبة خاطر للاشتراك في مبادرات من شأنها أن تخفّف من حدّة التوتّرات وتعزّز الإرادة الطيّبة لدى أعضاء الأسرة البشريّة .

---

[٣٦] قابل المرجع السابق .

المناقشات في الجلسة العامّة

مدير الجلسة : الدكتورة أورسُلا ميهجِيَازغان (Mihciyazgan)
(همبورغ / ألمانيا)

طالبي :

كلّنا متسامحون وغير متسامحين

لي الكثير أقوله في المحاضرة الملتزمة التي قدّمتها السيّدة إقبال ، فهي تسير قبل كلّ شيء في اتّجاه واحد ، فتقيم الدعوى على الطرف الآخر ، كما يحصل غالبًا عندنا . ومن جهة أخرى هي عرضٌ ممتاز ، لأنّه يعكس ذهنيّاتنا ، تلك الذهنيّات التي تميل إلى اعتبار ما عندها كاملاً وتبحث عن الناقص والمخطئ عند الغير . فأنا – وهنا أتكلّم كمسلم ملتزم – لا أعتبر مجتمعنا جنّة للسماحة ، ولا المسيحيّة بؤرة لعدم التسامح . نحن جميعًا متسامحون وغير متسامحين ، فالموقفان ينكشفان في تراثنا . نصوص الكتب المقدّسة شيء والتصرّف العمليّ شيء آخر . وحتّى في ما يخصّ نصوص الكتب المقدّسة ، فمَن يبحث عن البراغيث في رأس جاره ، يجدها عنده . هناك في الكتاب المقدّس وفي القرآن نصوص يمكن اتّخاذها ذريعة لإثارة التعصّب .

ليس تاريخنا أفضل من تاريخ غيرنا

إنّ من خصائص الأصوليّة الإسلاميّة المتعصّبة أن تكرّر لنا ما هو " الإسلام الحقّ " ولكنّ أصوليّة " الإسلام الحقّ " هذه هي التي تقتل النساء والأطفال وتبرّر استنادًا إلى ابن تيميّة مصرع كهنة ورهبان . وهذا لا يتّفق عندي مطلقًا والإسلام . فأن نحمّل الآخرين مسؤوليّة جرائم وننزّه أنفسنا

منها لا يخدم لا مصلحة الإسلام ولا مصلحة المسيحيّة ، لا يخدم الحوار ولا قضيّة السلام في العالم . بالعكس كنتُ أودّ لو أنّ المفكّرين المسلمين عندنا يأخذهم الحياء تجاه نقائصنا ومتاهاتنا وأخطائنا ، ويسعون في أن لا يُعيدوا ارتكاب أخطاء الماضي . ولا أريد – وأنا مؤرّخ – أن أعدّ الجرائم الفظيعة التي يمكن العثور عليها على مدى تاريخنا الإسلاميّ . هذا التاريخ ليس هو أفضل ولا أسوأ من تاريخ الشعوب الأخرى .

كيف يمكن ضمان تطبيق حقوق الإنسان ؟

بهذا أريد أن أقول إنّي قد تمنّيت لو أنّكِ – وأنتِ من علماء القانون – شرحتِ لنا ما يجب عمله في بلادنا ، الإسلاميّة وغيرها ، لنضمن تطبيق حقوق الإنسان . هل هذه الحقوق مضمونة في بلدك ؟ هل هي مؤمّنة في أمّتنا ؟ يمكن هنا الرجوع إلى المجلّة التي تصدر في بِرْن / سويسرا وعنوانها : " الضمير والحرّية " ، وهدفها الدفاع عن الحرّية الدينيّة وتعزيزها . ففي كلّ عدد منها يرد التنبيه إلى المخالفات المرتكبة ضدّ حقوق الإنسان . ونحن لا نحتلّ المكان الأوّل في لائحة الذين يمارسونها ممارسة شاملة وموافقة .

أمثال معاكسة

لقد ذكرتِ المسلمين في البلاد الأوربيّة . إنّي رأيت في فرنسة المهاجرين الذين لجأوا إلى بعض الكاتدرائيّات وساندهم السكّان ضدّ الحكومة الفرنسيّة . أيّ بلد إسلاميّ عربيّ يمكنني أن أعاين فيه مثل ذلك ؟

ممجو (Mumcu) :

تفاؤل للمستقبل على أساس التعاون ؟

أودّ أن أشكر لك ، أيّتها السيّدة إقبال ، عَرضك المفصّل الذي تطرّقتِ

فيه إلى مشاكل العالم . فلو أردتِ أن تستخلصي نتيجة من بحثك ، فهل أنتِ متشائمة أم متفائلة بالنسبة إلى المستقبل في ما يتعلّق بتعاون المسلمين مع المسيحيّين ومع أتباع النظريّات الأخرى على الإطلاق ؟ فلقد أشرتِ إلى أنّ مبدأ التوحيد القرآنيّ يصلح لأن يكون أساسًا موافقًا لذلك . وهذا صحيح . ولكنّ هناك في القرآن أحكامًا غير منسوخة ، يُقال عنها إنّها مُلزِمة . فكيف يمكن بالنسبة إلى القانون الجنائيّ أن ندافع عن عقوبات تبدو اليوم غير مقبولة ؟ مع العلم بأنّ هذه الأحكام قد تُعتبر صحيحة وملزمة كمبدإ التوحيد .

تشريع وطنيّ موحّد ؟

هل يمكن حلّ هذه التوتّرات في الشرع الإسلاميّ بتقبّل نظريّات تُطبَّق عند الشعوب المختلفة ذات الثقافة الرفيعة ، كما فعل قبلنا الأتراك والمصريّون ؟ هل يقوم بذلك تشريع موحّد للبلدان المختلفة ؟ فتنعكس الوحدة الوطنيّة في الوحدة القانونيّة وتتعزّز بها [1] .

السعي في إيجاد تشريع إسلاميّ مشترك

وهناك سؤال آخر يتعلّق بالمذاهب الفقهيّة في الإسلام : هل هي بالواقع مفيدة ؟ ألا ينبغي ، أقلّه اليوم ، أن نتغلّب على الفوارق الظاهرة بين المذاهب السنّيّة والشيعيّة التي كثيرًا ما تتحوّل إلى متناقضات ، وأن ننشئ نظامًا مشتركًا يطابق حقوق الإنسان ، ويصحّ أن يكون موضوع الحوار الرصين مع أصدقائنا المسيحيّين وغيرهم ؟ فإن لم ننجح في ذلك ،

---

[1] راجع ما قاله نوركُليش مجيد وناصرة إقبال في كتاب " سلام للبشر " ، جونية ١٩٩٧ ، ص ٢٧٠ و٣٢٧ .

فقد يضحي الحوار في صفوفنا ومع أتباع النظريّات الأخرى في العالم صعبًا ويزداد صعوبة .

تأمين شرع تعدّديّ

في حديثِك عرضتِ بوضوح مشكور المنهاج الإندونيسيّ لنظام اجتماعيّ تعدّديّ . ولكن هذا النظام ، كما يعرف ذلك أصدقاؤنا الإندونيسيّون أكثر منّا ، وكذلك النظام القائم في وطني تركيا ، صعب ومعرّض لتهديد مستمرّ . ولذلك من الضروريّ ، لصالح الأحكام الدستوريّة النظريّة اللازمة لإقامة ديموقراطيّة مطبّقة مرتكزة على الحرّيّة ، أن نقوم بجهود مكثّفة للبلوغ إلى التجديدات القانونيّة اللازمة .

خوري :

كيف يمكن تصحيح التفسيرات الخاطئة ؟

في أحد المواضع أشرتِ ، أيّتها السيّدة إقبال ، إلى أنّ هناك عناصر رجعيّة في كثير من البلدان الإسلاميّة تفسّر الشريعة تفسيرًا خاطئًا ولا تزال تحاول إثبات تفوّق المسلمين على غير المسلمين ، والرجال على النساء ، تُرسّخه وتوسّع نطاقه عند الإمكان . فكيف يمكن التصدّي لذلك ؟ ماذا يمكن فعله لكي يتقبّل الشعب تفسيرًا أصحّ للشريعة الإسلاميّة ؟

إقبال :

المُثُل والمسلك المخالف

إنّ ملاحظاتك ، أيّها السيّد طالبي – ولك الحقّ بالتعبير عنها – لا تسعني الموافقة عليها . إنّي لم أحاول البتّة أن أقول إنّ عندنا اليوم في بلادنا الإسلاميّة مجتمعًا كاملاً . في الواقع اجتهدتُ أن أظهر أنّ ما احتوته

النظريّة الإسلاميّة وما حصل أيضًا في التصرّف في الأزمنة الماضية من أنواع السماحة العظيمة ، كثيرًا ما تعرّض مع الزمن إلى الفناء . إنّ المسلمين أضحوا غير متسامحين ، وقد يكون التعصّب عندهم في بعض الأحوال أشدّ منه عند الآخرين . علينا أن نسجّل هذا ونحاول تصحيحه .

تفاؤل وتشاؤم هما في الوقت عينه للمستقبل

صحيح ، أيّها السيّد ممجو ، أنّي متشائمة ومتفائلة في الوقت عينه . فأينما كان الأمر يمسّ الناس ، فهناك يصعب التكهّن بالمستقبل ، ولا نستطيع إلاّ أن نأمل بأن يحصل الخير . وفي الوقت نفسه نحن نعي كم من موانع تعترض الطريق ، مثلاً عدم القبول بالأحكام الملزمة الصادرة من المحكمة الدوليّة . فما قد يبدو بسيطًا لأوّل وهلة ، يتبيّن فجأةً أنّ قبوله يصطدم بالسيادة الوطنيّة . وكذلك القول في التسوية بين البلدان ، بين البلدان النامية والبلدان الصناعيّة . فلا يمكن التكهّن هل تجد جميع هذه القضايا حلاًّ صالحًا أم لا . نستطيع أن نتعرّض دومًا لهذه المشاكل ونرجو التغلّب عليها بروح الحوار .

أمّا سؤالك عن المذاهب وأنظمتها الفقهيّة المختلفة في البلدان الإسلاميّة ، فقد نبّهتُ إلى أنّ هذه قضيّة في ديننا تحمل على الانشقاق . فاختلاف التفسير يقود إلى اختلاف المواقف ويفضي كثيرًا إلى النزاع ، فهو في بلد مثل باكستان وفي غيره من البلدان الإسلاميّة مشكلة كبيرة . ومثل هذا الجدل المستمرّ بين البلدان الإسلاميّة يضعف موقفنا جميعًا . من جهة أخرى لدينا مؤسّسة مثل " هيئة البلدان الإسلاميّة " ، ولا أرى لماذا لا نستطيع أن نتّفق على البلوغ إلى إجماع في الأمّة . فقد تقوم هذه الهيئة بإثبات نظام فقهيّ موحّد ، كما اقترحتَ أنت ، بدل أن نبقى على تفرّق أنظمتنا المختلفة . ولكن ذلك يقتضي الإرادة الطيّبة والاستعداد المتفتّح لدى

جميع البلدان الإسلاميّة . على كلّ حال إنّ مثل هذا المشروع ممكن حقًّا . ولدينا إلى ذلك مبدأ الاجتهاد الذي يسعى لصالح الأمّة في إيجاد عرض جديد للإسلام في قرائنه المعاصرة ، يلتفت إلى مقتضيات الحاضر ويهدف إلى توحيد الأحكام الشرعيّة .

استنباط الأسلوب الموافق

ثمّ هناك التلفيق ، أي إمكان دمج آراء المذاهب المختلفة ، وهذا أسلوب مفيد في استنباط عرض جديد للإسلام ، إذ يمكّننا من الإقبال على جميع العناصر الراهنة وانتقاء ما يبدو منها موافقًا ومعقولاً بالنسبة إلى الشريعة الموحّدة . وهكذا يتمّ اختيار الأصلح من بين جميع التيّارات الفكريّة الإسلاميّة . ولكن هذا يتطلّب منّا جميعًا جهودًا مترابطة .

لا يجدر ترك تفسير القرآن دائمًا للآخرين

أمّا بالنسبة إلى سؤال البرفسّور خوري عن تأويل القرآن تأويلاً رجعيًّا يهمّش النساء والأقلّيّات ، فأحد النقاط في هذا المجال هو أنّنا بحاجة إلى علماء يعتمدون على بحثهم الخاصّ في النهوض ويشرحون القرآن شرحًا موافقًا لما استنبطوه منها . لا جَرم أنّ القرآن نفسه يقول بأنّه أُنزل في لغة مُيسَّرة ، لكي يستطيع كلّ أحدٍ أن يفهمه . ولكنّنا كثيرًا ما نتيح لبعض الناس أو لأولئك الذين يحسبون أنفسهم قادة في أمور الدين ، أن يفسّروا القرآن ، دون أن نحاول أن نستعمل عقلنا الخاصّ .

لا بدّ من اشتراك أشدّ من قِبل النساء

ومع ذلك فإنّه من الضروريّ اقتناء العلم لضمان النجاح للتفسير الأفضل . وقد راقني في هذا المجال أن أسمع من السيّد إنجنير كيف تمّ التوصّل في

قضيّة وضع المرأة في الإسلام إلى تفاسير خاطئة . هناك طبعًا منذ الزمان القديم نظام يضمن تسلّط الرجال ، فليس من العجب في هذه الحال أن يقدّم تكرارًا تفسيرٌ يُجحف بحقّ المرأة . وربّما نحن بحاجة إلى عدد أكبر من النساء العالمات في البلاد الإسلاميّة ، لنقاوم مشاكل التفاسير الخاطئة للقوانين المتعلّقة بالنساء . وكلّ هذا يمكن التصريح به بالنسبة إلى وضع الأقلّيّات : علينا بواسطة دراسات جدّيّة أن نبلغ إلى تفسير أكثر سماحة في هذا المجال . وإلى الأكثريّة أن تراعي مصلحتها في البقاء الخاصّ ضمن الإطار المفروض علينا ، وتتناغم مع الأقلّيّات .

ميهجيازغان :

هذا مفروض من الفريق المسيحيّ أيضًا

بطيبة خاطر أحبّذ المطالبة بعدد أكبر من النساء العالمات في الجماعات الإسلاميّة . ولكن أودّ أن أوسّع ذلك ليشمل أيضًا المجتمعات المتأثّرة بالتراث المسيحيّ . والقضيّة تظهر بوضوح في ضآلة عدد النساء المسلمات والمسيحيّات في هذا المؤتمر بعينه .

دسوقي :

ضرورة التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة

علينا أن نميّز بين أمرين : بين التعدّديّة الاجتماعيّة ، التي تعني تعدّد الأعراق والأديان واللغات في المجتمع ، والتعدّديّة السياسيّة التي تتعلّق بنظام المنهج السياسيّ ، لكي ينفسح المجال أمام الأحزاب السياسيّة لأن تعمل ضمنه وتنمو بفضل المنافسة بعضها مع بعض . فإن كنّا حقًّا نبحث عن مجتمع عادل ، فعلينا أن نُعمل الفكر في الطرفين بالنسبة إلى مفهوم التعدّديّة . فإنّه حيثما فُقِدت التعدّديّة السياسيّة في أيّ بلدٍ ما ، انعدمت الحرّيّات

السياسيّة عند الأقلّيّات وعند الأكثريّات . أمّا التعدّد الاجتماعيّ فقد يُعتبر بحدّ ذاته كفصل الجماعات وحصرها في محاجر ، وهذا غير مرغوب فيه ، لا بحقّ المسيحيّين في وطني مصر مثلاً ولا في حقّ المسلمين في أوربّا .

بخلاف ذلك يدعم التعدّد السياسيّ التآلف بين عناصر المجتمع المختلفة ، إذ إنّه في كلّ حزب سياسيّ يجتمع أناس ينتمون إلى جماعات عرقيّة ولغويّة ودينيّة مختلفة . ولذلك فالتعدّد السياسيّ ، إن فُهِم كنظام تعدّد الأحزاب وموطن حرّيّة القول والعمل السياسيّين ، فله مثل أهمّيّة التعدّد الاجتماعيّ .

وما من إيديولوجية – سواء كانت من أصل دينيّ أو غيره – تقدّم تصميمًا كليًّا وتُخضِع جميع مرافق المجتمع لسلطتها المتجبّرة ، بإمكانها أن تؤيّد احترام التعدّديّة ، لا على صعيد السياسة ولا على صعيد المجتمع . وكلّ إيديولوجية تنال الإنسان كفرد أو في إطاره الاجتماعيّ وتخضعه "للإصلاح" و"التجدّد" المتعسّف ، تقود في النهاية إلى أنواع مختلفة من التجبّر تفضي إلى رفض حقوق الإنسان الأساسيّة ، وذلك بإنكارها ، وذلك بالنسبة إلى الأكثريّة والأقلّيّة على حدٍّ سواء .

من المهمّ الاستماع إلى ما يقوله الناس فعلاً

وهنا يبدو من المهمّ أن أُدلي ببعض الملاحظات العمليّة . في مجال علم الاجتماع وعلم الإنسان نميّز بين إسلام النخبة وإسلام العامّة ، بين مسيحيّة المثقّفين ومسيحيّة الشعب . وعلى أيّ حال فدين الشعب يختلف مكرّرًا عن الدين المرتكز على النصوص الراهنة . فإنّ ما يعرفه المصريّ أو السوريّ أو الأميركيّ المتوسّط من دينه ومن الأديان الأخرى ، لا ينطبق مع المعطيات التي نقوم بعرضها هنا . بل هو مزيج من بعض النصوص والقناعات الشعبيّة وبعض الاختبارات التاريخيّة وما تقدّمه معروضات التلفزيون . ولذلك علينا في مجال تفكيرنا العمليّ ألاّ نتنبّه فقط لما ورد في النصوص ، بل أيضًا

لما يقوله الناس فعلاً ولما يؤمنون به في الواقع .

كيف يمكن دفع عجلة الديموقراطيّة إلى الأمام ؟

وعلينا – وهذه ملاحظتي العمليّة الثانية – أن نُدرج ما نقوله في القرائن السياسيّة والتاريخيّة . فيجب أن نفطن إلى أنّ أكثر الدول العربيّة الإسلاميّة ليست دولاً ديموقراطيّة . فلا يوجد فيها أيّ تعدّد سياسيّ . وهذا هو السبب الذي يؤدّي إلى وضعٍ تُحجَزُ فيه الحقوق الأساسيّة التي نتحدّث عنها ليس فقط عن الأقلّيّة، بل أيضًا عن الأكثريّة . ولذلك لا يكفي أن نقدّم تفسيرًا مبدئيًّا . بل القضيّة هي كيف نستطيع أن نطوّر عمليّة إقامة الديموقراطيّة والتعدّد والتنوّع في المجتمعات عامّةً ، وذلك لصالح الأكثريّة والأقلّيّة على حدٍّ سواء ، وأن ندفع بهذه المسيرة إلى الأمام . ومهما يكن من أمر ، فإنّه لا يمكن تحسين وضع الأقلّيّات في المجتمع إن لم يكن وضع الأكثريّة وضعًا ديموقراطيًّا تمامًا . هذا ما علينا أن نتناقش فيه . ولذلك يجب الانتقال الآن من اللاهوت إلى علم الاجتماع ، لأنّه لا يكفي أن يقوم نابغة أو عالم أو لاهوتيّ معيّن ويقدّم تفاسير جديدة . فالقضيّة الأكثر أهمّيّة هي هل وبأيّ مقدار يتقبّل الناس منه مثل هذه التفاسير .

مراقبة الظواهر السياسيّة في المجتمعات

لماذا تحوّلت بعض أنواع التفكير في كثير من المجتمعات الإسلاميّة فجأةً إلى اتّجاه أصوليّ ، بدل أن تزداد سماحةً ؟ هذا أمر يتعلّق بأمور الحياة . فعلينا أن نراقب الأحداث السياسيّة في هذه المجتمعات ونلتفت إلى ثقافاتها وأوضاعها الاقتصاديّة . ويجب أن نتساءل ، ماذا حدث ، وأن نكبّ على درس هذا التحوّل في الرأي العامّ . ومثل ذلك يصحّ في السؤال عن وضع المرأة : فهناك بلد يتمّ فيه تعيين امرأة قاضية ، وفي سواه يزعمون أنّ مثل

ذلك يناقض الإسلام . ففي مراكش وتونس وسورية وإيران نجد نساء في منصب القضاة . أمّا في مصر فلا نجد في هذا المنصب ولا امـرأة واحـدة . ومثل ذلك يصحّ في الحديث عن حقوق المرأة عامّة وعن كثير من القضايا الأخرى .

إقبال :

الديموقراطيّة شرطٌ من شروط التعدّديّة

أنا أوافق تمامًا على القول بأنّ الديموقراطيّة شرط لازم لقيام التعدّديّـة وتطويرها ، ولحماية حقوق الأكثريّة والأقلّيّة على حدٍّ سواء .

ثانيا :

مفهوم الدين والمذاهب

إنّ ما استغربتُه في محاضرتكِ ، أيّتها السيّدة إقبال ، هو فهمك للديـن كمذهب . فكلمة الدين تُفهم عمومًا بمعنى الدين وبمعنى الإيمان ، فيما المذهب في اللغة الإسـلاميّة يعـني مدرسـة شـرعيّة . فـأرجو أن توافينـا بتوضيـح لهـــذه المسألة .

إندونيسيا دولة مؤسّسة على المبادئ الخمس

وسؤالي الثاني يتعلّق بدولة المبادئ الخمس (Pancasila) . أعــني أنّـه من المهمّ ، بالنسبة إلى الدستور السياسيّ الـذي نحـن بصـدده ، أن نلفـت النظر إلى أنّ إندونيسيا ليست " دولـة إسـلاميّة " ، كمـا جـاء ذكرهـا في المحاضرة . إندونيسيا دولةٌ لا يقوم نظامها القـانونيّ علـى قـاعدة الشـريعة

الإسلاميّة ، بل على المبادئ العامّة الخمسة [٢] . فليست هي دولة ثيوقراطيّة ، لأنّها لا تقوم على شريعة دين معيّن ، وليست هي دولة عَلمانيّة ، لأنّ الاعتراف با لله ركيزة من ركائز دستورها ، ولأنّ هذا الدستور يفرض على الدولة تعزيز النشاط الدينيّ في الشعب .

ولي ملاحظة على موضوع المحاضرتين الأوليَين . عندما نتكلّم على شيء يمسّ بالعالم ، نعني الزمان والمكان . وفي نظري أنّ الإسلام والمسيحيّة كليهما يريان أنّ تعاليمهما لا يمكن فهمها والانتفاع منها إلاّ في إطار الزمان والمكان ، أي في إطار مسيرة التاريخ . ولذلك فالأفضل أن نستعمل لفظة علمنة من أن نستعمل لفظة عَلمانيّة . وكذلك استعمال كلمة التعدّد أفضل من استعمال كلمة التعدّديّة .

وعلى كلّ حال فإنّ حقيقة المسيحيّة كما يبدو لي ، ليست من نوع النظريّات الذاتيّة ، بل لها وظيفة معيّنة وهي من نوع المقولات الخاضعة للتاريخ . ولذلك فإنّ فريضة تقتضيها أو يمكن استنتاجها منها يجب أن تكون فيها منفعة لأتباع الأديان الأخرى . ولذلك علينا أن نتكلّم على "جماعة الشهادة" أولى من التحدّث عن "جماعة المؤمنين" . لأنّ يسوع لم يعطنا تعليمًا عن المحبّة ، بل إنّه شهد للمحبّة . ومثل هذا ، في نظري ، منوال الكلام عند المسلمين .

---

[٢] راجع : نوركُليش مجيد : "التعدّديّة الدينيّة والاجتماعيّة السياسيّة ، نظرة إسلاميّة في إطار التجربة الأندونيسيّة" ، في أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : "سلامٌ للبشر" (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣)، الطبعة الثانية ، المكتبة البولسيّة ، جونية ١٩٩٩ ، ص ٢٥٣ –٢٦٦ ، هنا ص ٢٥٦–٢٥٩ .

إيزاك (Esack) :

توضيح المفاهيم

لديّ أوّلاً كلمة للإيضاح : إنّ كلمة مذهب لا ترد لا في القرآن ولا في الحديث . صحيح أنّه يجب أن نميّز بين ما سمّته السيّدة إقبال في محاضرتها بالإيمان وما سمّته بالدين . ولكن لا يصحّ هنا أن نستعمل كلمتي دين ومذهب .

التنبّه دومًا إلى الوضع الإجماليّ لأيّ بلد

ثم ينبغي لنا أن نتجنّب وصف الوضع في بلد معيّن بأنّه ديموقراطيّ وشموليّ ، دون أن نعير انتباهنا إلى الإطار الأوسع . مثل هذا نراه عند الكثيرين من الصهيونيّين الذين يؤيّدون دولة إسرائيل ويمدحون النظام الديموقراطيّ فيها ، ويتغافلون في الوقت عينه عن الفظائع التي ارتُكبت بحقّ الفلسطينيّين في فلسطين نفسها أو في الأراضي المحتلّة . ولي هنا ملاحظة في مسألة إندونيسيا والمبادئ الخمسة . فمن المحرج أن نصرّح بأنّ الإندونيسيّين أقاموا في بلدهم مجتمعًا تعدّديًا ، فميا لا نرى احتلالهم لتيمور الشرقيّة والفظائع التي ارتكبها هناك أولئك المسلمون الذين نعرضهم كمثال للتعدّديّة .

الأحكام المجملة تقود إلى الأصوليّة

وعلينا أن نتجنّب الحكم المجمل على الشعوب والثقافات الأخرى . فمتى جرى الحديث عند المسلمين عن الآخرين ، عَنَوا بذلك غير المسلمين والمسيحيّين والغرب . وعندما نتحدّث عن أنفسنا ، لا نذكر إلاّ العناصر التقدّميّة بين المسلمين . ولكنّ البشر كلّهم بشر، وكلّنا ، كما ذكر البروفسّور طالبي ، لدينا أخطاؤنا ونقائصنا الخاصّة ، وفي الوقت نفسه كلّ الحسنات التي بحقّ نفتخر بها . ولكنّ الأحكام المجملة على الشعوب هي من المعضلات

الأساسيّة للعالم الإسلاميّ وغير الإسلاميّ ، وهي تقود إلى التفتّت والأصوليّـة . وتجعل أناسًا يدوسون المئات من الجثث ويقتلون الآخرين لأنّهم ينعتونهم بالرعاع ، وبهؤلاء البيض ، أو بهؤلاء السـود ، بأولئك النسـاء جميعًـا ، وبمثـل ذلك من النعوت السلبيّة . هذا يقود إلى أسوإ الفظائع في التاريخ .

ليس هناك ما يصحّ تسميته مطلقًا " بالغرب "

وثالثًا ليس هناك ما يصحّ تسميته مطلقًا بالغرب . فالغرب حاضر في مجتمعات إسلاميّة ، والإسلام حاضر في مجتمعات غير إسلاميّة . فنحـن جميعًـا نتناول الطعام عند ماك دونلدز ، وجميعنا يتكلّم الإنكليزيّة الخ . ولكـن كلامنـا يوحي بأنّ هناك في الخارج شرذمة متألّبة ، أي " العدوّ " . خلاصة القول أنّـه علينا في تحليل مجالات الأسئلة المختلفة أن نراعي التمييز والانتباه الناقد .

الحوار يمكّننا من عرض مضايقنا للآخرين

ليست غاية الحوار فقط أن نعرض علـى الآخريـن مـا عندنـا في نظريّاتنـا وحقائق إيماننا من أمور حسنة وسامية . أليس ما يُقصـد مـن الحـوار هـو بالأحرى أن نشرح للآخرين البعد الشاسع بين ما نعترف به في إيماننا وما نفعله في حياتنا ؟ ينبغي أن نبسط لهم ماذا نعمل لنتخطّـى هـذه الهاويـة ، وكيف أنّنا كثيرًا ما نظلّ قاصرين تجاه هذه المهمّة وأيّ مشـاكل تعترضنـا في هذا المجال . وهكذا يمكن الآخريـن أن يتعرّفـوا لأنفسـهم في مـرآة مـا يطّلعون عليه من مشاكلنا وجهودنا في التغلّب عليها .

المساواة في الحقوق أفضل من حال الذمّة

أخيرًا علينا أن نكون حذرين في عـرض الموقـف الإسلاميّ بشـأن قضيّـة التعدّديّة كأنّه الموقف المثاليّ ، طالما نحـن نتمسّـك بمـا نسـمّيه أهـل الذمّـة

والأقلّيّات . أيريد الذين ندعوهم أهل الذمّة أن يعيشوا في ذمّة الآخرين ؟ مثل ذلك أن نؤكّد أنّ الإسلام يحمي النساء . أصحيحٌ أنّ النساء جنسٌ معرّض للخطر ، بحيث أنّهنّ يحتجن إلى حماية دائمة ؟ متى نتبصّر في الأمر ونعاملهنّ كأشخاص يستطيعون أن يتدبّروا أمورهم بأنفسهم ؟ ونحن نعلم أنّ هناك بلادًا لا تسمح لهنّ أن يقدنَ سَيّارتهنّ ، بقطع النظر عن تنظيم حياتهنّ الخاصّة . فالواجب أن نصل إلى وضع نتعلّم فيه أن نعتبر أنفسنا جميعًا مواطنين متساوي الحقوق .

فأنا لا أودّ أن أكون "أقلّيّة" . وأنا سعيدٌ أن أكون في بلدي أفريقيا الجنوبيّة مسلمًا ملتزمًا ومواطنًا أمينًا . فلماذا نريد أن نفرض على الآخرين وضع الأقلّيّات ؟ فطالما يُعتَبرُ بعض الناس أقلّيّة ، يظلّون في مختلف الأحوال يُعامَلون كأنصاف مواطنين . لقد ذُكر في المحاضرة أنّ غير المسلمين في بلدهم يمكنهم الوصول إلى جميع المناصب ما عدا منصب الرئاسة . وأنا أتساءل لماذا لا يحقّ لهم هذا المنصب ؟ هنا تتعثّر أسطورة مساواة الحقوق في النظم الإسلاميّة ، عندما يُقال لبعض المواطنين إنّهم يمكنهم الوصول إلى جميع المناصب ، ما عدا هذا وذاك . لذلك أنا أعتقد أنّه علينا أن نسلّط الضوء الناقد على تراث ماضينا الخاصّ ، بدل أن نتهجّم على الآخرين . عند ذلك نستطيع في محفل كهذا أن نتحدّث عن صعوباتنا الخاصّة ، ونعرض كيف نحاول أن نجابه الأوضاع المتغيّرة وفي الوقت نفسه أن نحفظ الأمانة لتراثنا اللاهوتيّ .

تسّيه (Teissier) :

ليس من مستقبل دون الاشتغال بأعباء الماضي

لقد ورد الكثير ممّا يجدر قوله ، فأنا مثلاً موافق تمامًا على ما جاء به السيّد إيزاك ، من أنّ علينا أن نراعي التمييز في التحليل . وعلى ما قاله

البروفسّور طالبي . ولقد كان مـن المفيـد أن تعـرض علينـا السـيّدة إقبـال طريقتها في قراءة التاريخ وتفسيره ، إذ كان يَسَّر لنا ذلك أن نفطن للأعباء التي تثقل وعي الناس عندما يتحرّكون فقط في داخل بيئتهم الحياتيّة الخاصّـة . ولكنّي أعتقد أنّه يمكن ، من قبل الطرف المسيحيّ بالنسـبة إلى العلاقـات التاريخيّة بين الإسلام والمسيحيّة ، أن نعرض قـراءة للتـاريخ مفعمـة بالإجحـاف والألم . ولا أريد هنا أن أتطرّق لهذا الموضوع إلاّ في صيغـة سـؤال يتعلّـق بالنصّ الذي عرضه علينا اليوم البروفسّور علي مراد . فهو يـرى أنّ عقـد معاهدة بين المسلمين والمسيحيّين أمـر مرغـوب فيـه ، ويـودّ أن ننسـى المـاضي ونتوجّـه تـوًّا إلى بنـاء مسـتقبل جديـد . وأنـا أرى أنّ هـذا لا يتـمّ إلاّ إذا كنّـا مستعدّين من قِبل الطَرَفين أن نُقرّ بأنّ ماضينا مثقل بعبء ثقيل من المضارّ والآلام . فنحن المسيحيّين نعلم جيّدًا ما جـرى في إسـبانيا وغيرهـا تحـت ظلّ محاكم التفتيش في أوروبّا ، وما إلى ذلك .

الله يفعل أيضًا خارج تراث دِينَينا

أمّا العلاقة بين تحليل دينيّ صريح للمجتمع وحقوق الإنسان ، فـأرى أنّ حركة تعزيز حقوق الإنسان حمّلتنـا نحـن المسـلمين والمسيحيّين علـى الانتباه إلى بعض الوقائع والقيَم ، كانت كامنة في تراثنا الروحيّ ، ولكنّها لم تكن قد طفت بعد على سطح وعينا . هـذا ينبغـي أن نسـلّم بـه . هـو يعود بنا إلى نقطة تعرّضنا لهـا في نقاشنا البارحـة . إنّ تطـوّر وعـي البشريّة لا يقوم في نظر المؤمنين بدون عمل الله ، لأنّه هو الذي يُدير قلوب جميـع النـاس ذوي الإرادة الصالحة . وهذه النظرة الإيجابيّة إلى تطوّر الوعي البشـريّ خـارج تراث دينَينا أمرٌ مهمّ بالنسبة إلينا ، لكـي نكتسـب في نظرتنـا إلى الأمـور انفتاحًا أوسع .

وأودّ في الختام أن أسرد كلمة قالها أحـد أبنـاء الجزائـر ، وأنـا أشعر

بقرابة روحيّة بيني وبينه ، وهو الأمير عبد القـادر (توفّـي سـنة ١٨٨٣) . ففي سنة ١٨٦٢ ، بعد أن نَجّى المسيحيّين في دمشق ، كتب إلى أسـقف مدينة الجزائر وميّز بين مستويين ، مستوى الأسباب الدينيّـة ومسـتوى حقـوق الإنسان . وقد جاء في رسالته : " ما فعلتُه من الخير مع المسيحيّين ، فعلتُـه بمقتضى الشريعة المحمّديّة وحقوق الإنسانيّة " . هذا كان سنة ١٨٦٢ . ولدينا منه عدّة رسائل من هذا النوع ، يُثبت فيها هذا النـوع مـن أسباب التصـرّف . وأعتقد أنّه يَحسن ، في معرض الإكباب على الاحترام الواجب تجاه الإنسـان ، أن نذكّر بأهمّيّة هذين المستويين ، بأهميّة تراثنا الديـنيّ والتقـدّم العـامّ في وعي البشريّة .

خضر :

إبادة الشعوب من قبل الطرفَين

إنّ تداخلات المشتركين المسلمين ذكرت كم يصعب التطرّق إلى الوقائع التاريخيّة وإلى المعاملة التي صدرت من قبل الطرفَين . وحرصًا على احـترام مشاعر الحاضرين ، لا أريد أن أتعرّض إلى المذابح التي لحقت شعوبًا برمّتها وقامت بها حكومات إسلاميّة ، ولا إلى المذابح التي اقترفتها محاكم التفتيش . وبدل ذلك أودّ أن أستعلم عن قضيّة معيّنة .

أنا لستُ مختصًّا بالإسلاميّات ، ولكنّي أودّ أن أوجّـه إلى علمـاء المسـلمين الحاضرين هنا ، سؤالاً يتعلّق بالتفسير . ما شأن الجهاد اليوم ؟ هل مضى عليـه الزمن من جرّاء الواقع الراهن ؟ أو سقط ما يفرضه كـلام الله المنزل مـن تنفيذ " نصر الله والفتح " ، كما جاء في نصّ القرآن (١١٠ : ١) ؟ لقـد كان هناك نصر لله وفتوحات لله على يد الجيوش الإسلاميّة . فإن رَفَض شعبٌ غُلبَ على أمره أن يخضع للإسلام ، وجب عند ذاك " الفتح عنوة " . لا جرم أنّ هناك ، إن أردنا اعتبار ذلك ، ما يسمّى بالجهاد الأصغر ، وهو الحرب

العسكريّة ، إلى جانب الجهاد الأكبر ، وهو مجاهدة النفس . ولكن القرآن يتكلّم في سورة التوبة (٩: ٢٩) وغيرها على جهاد العنف باسم الله . وكم من المسلمين لجأوا إلى العنف على مدى التاريخ – وكم من المسيحيّين تصرّفوا مثل هذا التصرّف . غفر الله لهم جميعًا . ولكنّ النصّ المُنزل يتكلّم ، كما يبدو ، على نَصرٍ باسم الله ، وهناك القول المعروف : لا غالب إلاّ الله .

ولماذا يُسرَد دومًا قول القرآن عن صداقة المسيحيّين ، وأنّهم بين الناس " أقْربهم مَوَدّةً للذين آمنوا " (٥: ٨٢) ؟ أليس أنّ هذه الآية نُسخت بآية السيف : " وقاتِلوهم حتّى لا تكون فِتنةٌ ويكون الدينُ كلُّه لله ... " (٢: ١٩٣) . لا أدري هل لدينا هنا مُتّسع للتأويل ! ثم كيف يمكن فهم المطلب الذي يَفرض أنّ الذين يؤدّون الجزية عليهم دفعها " وهم صاغِرون " (٩: ٢٩) ؟ لقد طالعت التفاسير في هذا الصدد ، السنّيّة منها والشيعيّة ، فلا مفرّ من أن نفهم من النصّ أنّ هذا أداة تذليل أهل الجزية . هذا ما يقوله مثلاً معجم " لسان العرَب " .

وكيف يمكن المسلم المعاصر الذي يريد أن يتقرّب إلى الله ويحبّ الله وفق ما ورد في آيات قرآنيّة كثيرة ، أن يُقابل نصّ القرآن ، حيث يقول مثلاً في إحدى آياته : " يا أيّها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهودَ والنصارى أولياء ... " (٥: ٥١) . إنّي أطالع في الوقت الحاضر تفسير الطبري ، وهو أعظم المفسّرين المسلمين . وهو يستخلص من النصوص أنّه لا يحقّ للمسلمين أن يتّخذوهم أولياء . أنا تربطني بكثير من بينكم أواصر صداقة وولاء . فكيف يمكن المسلم أن يتصرّف تجاه مثل هذه الآيات ؟ ولماذا يستطيع أن يتّخذني صديقًا ؟

فيتزجرالد (Fitzgerald) :

مساندة كلّ بادرة إيجابيّة

نحن نكبّ على البحث في قضية التعدّديّة لنتفحّص قواعدها وإمكانيّة تعزيزها في عالم اليوم . من الأكيد أنّنا نستطيع على الصعيد السياسيّ أن نعترف بتعدّد مشروع ، تعدّد النظم السياسيّة وأشكال الديموقراطيّة . وهناك إمكانيّات عديدة لضمان اشتراك الناس في حُكم بلدهم اشتراكًا فاعلاً . وهذا يجب أن نتنبّه له ، خصوصًا للتدابير التي من شأنها أن تحمي الكرامة الإنسانيّة وحقوق الإنسان ، وذلك ضمن أيّ نظام سياسيّ كان . ولكن هل نتصوّر كيف يمكن تعزيز هذه الضمانات وتقويتها والاعتراف بقدرتها القانونيّة ؟ كثيرون منّا غير راضين عن بعض الأوضاع في هيئة الأمم المتّحدة ويطالبون بحقّ بإصلاحات معيّنة . ولكنّ الواقع ثابت ، وهو أنّ الأمم المتّحدة تبذل دومًا جهودًا في الاتّجاه الذي ذكرناه آنفًا ، فلدينا مؤسّسات ، مثل لجنة حقوق الإنسان ومناهضة هضم الحقوق : وهذا يفرض علينا مساندتها . وهناك جماعات خاصّة تراقب تطبيق حقوق الإنسان وتؤيّد مؤسّسات الأمم المتّحدة ، مثل جماعة " العفو الدوليّ " (Amnesty International) وغيرها .

وكان بودّي لو تطرّقت السيّدة إقبال تطرّقًا أوسع إلى المؤسّسات القانونيّة التي تخدم قضيّة التعدّد ، وإلى الضمانات الممكنة للحفاظ على التعدّد ، والبنى القانونيّة المقابلة في نطاق النظام القضائيّ . فأنتِ ترغبين في توحيد النظم القانونيّة . ولكن هناك ، خصوصًا في العالم الإسلاميّ ، قانون الأحوال الشخصيّة ، التي تعتمد عليها المحاكم المختلفة . وهنا ليس المهمّ التوقّف عند حكم تصدره المحكمة الأولى ، بل السؤال موجّه إلى موقف محكمة الاستئناف : هل يمكن استئناف حكم صدر وبأيّ طريقة ، وإلى أيّ محكمة يمكن رفع هذه القضيّة ؟ وهذا يعود بنا إلى السؤال الأساسيّ : أيّ نظام

وأيّ تدابير واقعيّة ضمن هذا النظام من شأنها أن تضمن بطريقة فعّالة حقوق الإنسان – هذا تجاه الكثير من اختبارات الظلم في العالم ؟

إقبال :

الدستور الإندونيسيّ يؤيّد التعدّد في البلد

إنّ ملاحظة الدكتور تانيا ، أنّه لا ينبغي وصف إندونيسيا بأنّها " دولة إسلاميّة " ، بل دولة أكثريّة سكّانها مسلمون ، ملاحظة مصيبة . ولم يكن في نيّتي أن أصفها بالدولة الثيوقراطيّة ولا بالدولة العَلمانيّة . أردت فقط أن أشير إلى أنها دولة أكثر سكّانها مسلمون ، وأنّه يمكن هناك إلى حدٍّ ما إقامة نظام يُقيم حسابًا للتعدّد الحاصل في سكّانها .

التمييز بين الدين والمذهب

وأما استعمال لفظتي دين ومذهب ، فصحيح أنّ مفهوم المذهب لم يرد في القرآن ، ولكنّه يُستعمل عامّة للدلالة على مناهج التأويل المختلفة التي قامت في شتّى التيّارات والجماعات في البلاد والشعوب الإسلاميّة . أمّا الدين فيتعلّق بالشيء الواحد الأساسيّ ، ألا وهو الإيمان المشترك بين جميع المسلمين والذين يحمل في ذاته مبادئ التضامن والمساواة في الحقوق والحرّيّة . وعلى هذا التمييز ركّزت التفاصيل التي قدّمتُها في حديثي .

فقدان السماحة من قِبَل جميع الأطراف

ثمّ إنّه لوحظ بحقّ أنّ الشتيمة المجملة الموجّهة إلى أيّ جماعة ، غير مرغوب فيها . ولقد أردتُ من ناحيتي أن أشير إلى مشاكل تعرَّض لها طوال حقب التاريخ المسلمون وغير المسيحيّين من قبل المسيحيّين ، وكذلك إلى عدم السماحة التي ظهرت لدى المسلمين منذ حقبة معيّنة من الزمن .

أمّا التنبيه إلى المنهاج التعـدّديّ الـذي ظهـر في معـاهدة المدينـة أو في النظام الذي قام في السنوات الأولى من تارخ الدولـة الإسـلاميّة ، فـيرمي إلى إظهار البُنى التي يمكننا من هـذا الطـرف أن نتبنّاهـا . و لم يكـن المُـراد التأكيد بأنّ مهمّتنا اليوم أن نعود إلى مثل هذه البنى . ولكـنّ هـذه البنـى تعرض علينا صيغة أساسيّة نستطيع أن ننطلـق منهـا . وإذا اعتبرنـا أنّهـا نشأت في القرن السابع ، اتّضح لنـا أنّهـا قـد وافقـت الأوضـاع السـائدة حينذاك بنوع نادر المثيل .

الانتقاص من حقوق أهل الذمّة

وفي هذا الإطار ينبغي ألاّ نتكمّش بمفهوم الذمّة والذمّيين . ويقيني أنّ من نسمّيهم بأهل الذمّة لم يُحرموا من الحقوق المدنيّة في معاهدة المدينـة . أمّا أنّ الذمّيّ لا يحقّ له تبوُّء منصب الرئاسة – وهي علـى علمـي الشـيء الوحيد الذي لا يمكنه الحصول عليه – فذلـك عـائد إلى أنّ الخليفـة كـان عليـه أن يـترأّس صـلاة الجماعـة . وأن يتـمّ بعـض التمييز في مـا يتعلّـق بالرئاسة ، فهذا أمر يظهـر متـأصّلاً في كـلّ دسـتور في العـالم ، بمعنـى أنّ الدستور في كثير من البلدان يفرض على طالب منصب الرئاسة أن يتحلّى بمؤهّلات معيّنة . بحيث إنّه حيث يسـود مبـدأ الأكثريّـة ، يتـمّ علـى كـلّ حال انتخاب رئيس الدولة من بين أعضاء الأكثريّة .

الجهاد هو الجُهد في البلوغ إلى ما هو أفضل

إنّ المطران خضر طرح سؤالاً عن الجهاد . وإن كان السؤال موجّهًـا إلى علماء الإسلام الحاضرين هنا – وأنا لستُ واحدة منهم – فإنّ كلمة جهاد في القرآن تعني بذل الجهد ومحاولة البلوغ إلى هـدف معيّـن ، إذ إنّ لفظة جهاد تعود إلى فعـل جـاهد . وقـد تـدلّ اللفظـة طبعًـا علـى جهـاد

الحرب ، عندما تجابه المسلمين حالة كبت ، أو عندما يُضطرّون – كما قال البروفسّور شبستري – إلى الدفاع عن أنفسهم [٣] . وأرى أنّ الحوار ، كما نقوم به في هذا المؤتمر يمكن فهمه في جوهره كنوع من الجهاد ، لأنّ اللفظة تعني بذل الجهد للوصول إلى شيء أفضل نتطلّع إليه .

قضاء مستقلّ لضمانة التعدّديّة

وأخيرًا أردّ على سؤال المطران فيتزجرالد . لقد ذكرتُ أنّه حيثما كانت حقوق الإنسان في ضمانة الدستور يجب أن يكون هناك قضاء مستقلّ ، لا يخضع لتأثير نظرة الأكثريّة ، ولا لتأثير الحكومة القائمة أو السلطة التشريعيّة . هذا عائدٌ إلى التمييز بين السلطات الثلاث في الدولة ، التي أقرّته أكثر الدساتير العصريّة . وهناك مستويات في القضاء والمحاكم يمكن الالتجاء إليها ، حتّى البلوغ إلى المحكمة الدستوريّة العليا ، حتّى ينال كلّ ذي حقّ حقّه ، أكان ذلك حقّ الأكثريّة أم حقّ الأقلّيّة ، أم حقّ النساء أم حقّ المحرومين والمكبوتين . وهذا النظام القضائيّ يجب تطويره من كلّ بدّ ، أينما جاء الكلام على منهاج يُضمَن فيه التعدّد أو التعدّديّة .

طاهر محمود :

كيف تتمّ في الواقع حياة التعدّديّة ؟

يصعب عليّ أن أرى فائدة ما جاء في المحاضرة بالنسبة إلى الموضوع

---

[٣] أنظر مقالة : " أسس الحرّيّة اللاهوتيّة والفقهيّة . استقلال الإنسان وسيادته في نظر الإسلام كقاعدة للسلام العالميّ المرغوب فيه جذريًا " ، في : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : " سلام للبشر " (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣) ، الطبعة الثانية ، المكتبة البولسيّة ، جونية ١٩٩٩ ، ص ٢٢٦ .

الذي طُرح علينا لهذا اليوم الثاني . فعدا أنّ الطرف الباكستانيّ تعوَّد في مثل هذه المناسبات أن يصرّح ببعض الأمور ، أكانت هذه موافقة للموضوع أم لا ، فإن المحاضرة حسب انطباعي لم تتطرّق إلاّ قليلاً إلى الأسئلة التي طُرحت ، وهي الوصف الدقيق للبنى القانونيّة والضمانات السياسيّة التي تُساند التعدّديّة على المستوى الوطنيّ والدوليّ . مع كلّ احترامي للمحاضرة ، فقد دار الكلام في النصّ الذي تلته علينا حول بعض المشاكل المتعلّقة بالدستور الباكستانيّ وعلى نظريّة المبادئ الخمسة في إندونيسيا . وآمل أن يقدّم لنا النصّ الكامل للمحاضرة المزيد من المعلومات .

يجب ضمان التعدّديّة الدينيّة في الداخل

عندما تحدّثت المحاضرة عن التعدّديّة ، يبدو أنّها لم تهتمّ إلاّ للتعدّديّة بين الأديان ، لا داخل الدين الواحد . ولكنّي أودّ أن أذكّر أنّ التعدّد داخل الدين له الأهمّيّة نفسها ، وأنّ أعمال التعنّت وأنواع عدم السماحة ضمن جماعة دينيّة معيّنة ، تصدم مشاعر العالم أكثر من التعدّيات التي تقع بين أتباع الجماعات الدينيّة المختلفة .

لا تجوز المقابلة بين نظريّة الواحد وتصرّف الآخر

ومن المؤسف أنّ أصدقاءنا المسلمين في المجالات التي تخصّهم ، يلبثون على مستوى النظريّة ، فيما هم ينتقلون إلى مستوى التصرّف عندما يتحدّثون مع الآخرين وعنهم . فالقرآن لا يصحّ أن يُقابَل إلاّ بالكتاب المقدّس ، لا بالمسلك العصريّ المنتشر في المجتمعات العصريّة ، أو في الغرب المعاصر . فإن أردنا وصف المسلك في العالم الغربيّ ، أو قل في الغرب المسيحيّ ، مع الإسلام ، فلا يجوز أن نعرض مُقابَله تعاليم القرآن ، بل علينا أن نقابل بين المسلك والمسلك ، بين التصرّف اليوميّ في العالم الغربيّ والتصرّف

اليوميّ في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة .

ترولّ :

هل يصحّ بعد التحدّث عن عالم مسيحيّ وعالم إسلاميّ ؟

لي ملاحظة ، لا سؤال حقيقيّ . لقد ورد في المحاضرة وفي المناقشة الكلام على " العالم المسيحيّ " ، وكذلك على " العالم الإسلاميّ " . ماذا نعني بهذه التعابير ؟ هل نريد أن نخلط بين المسيحيّة والغرب ؟ فإنّه لا يمكن فهم الإسلام كمرادف للدول العربيّة أو للبلدان ذات الأكثريّة الإسلاميّة . وكذلك لا يصحّ اعتبار المسيحيّة كمرادف للغرب . هل يجوز أن نواصل فعلاً استعمال مثل هذه العبارات دون تمييز دقيق ، فنتحدّث عن " عالم مسيحيّ " أو عن " عالم إسلاميّ " . ألا يجرّ ذلك من قِبَل الطرفَين إلى العديد من سوء التفاهم ؟

بلعربي :

النساء كأقلّيّات ؟

أوجّه أوّلاً سؤالَين صغيرين إلى السيّدة المحاضرة . إنّي أتساءل أوّلاً كيف يمكن استعمال كلمة " أقلّيّة " للدلالة على وضع النساء كما على وضع الأقلّيّات الدينيّة والثقافيّة ؟ فإن أنعمنا النظر في قضيّة المرأة لاحظنا بوضوح أنّ النساء يؤلّفن أكثريّة السكّان في العالم . ولهنّ ما للعدد الكبير من المبادئ والقوانين والأديان والتقاليد . فكيف يمكن مع ذلك وصفهنّ على قاعدة محض عدديّة بأنّهن أقلّيّة ؟

عقوبة الإعدام وجريمة الاغتصاب

ثانيًا لقد قالت السيّدة إقبال ، في محاضرتها ، إنّ عقوبة الإعدام لجريمة الاغتصاب تُعدّ مكسبًا إيجابيًّا وقانونًا لصالح النساء . وأنا شخصيًّا لا أعتبر أنّ

الإعدام يخدم مصلحة الفرد . فإنّه مرفـوض مـن قِبـل الديـن ، إذ إنّ الله وحده يمنح الحياة ويأخذها ، ومن قِبل مبادئ حقوق الإنسان . وأرى أنّ عقوبة الإعدام في القرائن المذكورة أعلاه ليست تقدّمًا يمكن الاعتزاز به . فليس هو قانونًا بالمعنى الحصريّ للكلمة ، ولا هو بالأولى أمر يعـود إلى منفعة البشريّة عامّةً والنساء خاصّةً .

وفي ضوء حقوق الإنسـان ليست هـذه العقوبـة مطابقـة لـروح العصـر . أيصحّ حقًّا أن يقابل العنف هكذا بالعنف ؟ أليس من الأفضل أن نخلـق منهاجًـا تربويًّا من شأنه أن يقوّي الوعي عند الناس ، الرجال منهم والنساء ، بدل أن نطبّق عقوبة الإعدام ؟

أعرض أخيرًا فكرة قد تدفع بمناقشتنا العامّة إلى الأمام . هناك اهتمـام بالتكلّم بنوع إيجابيّ جدًّا على القضايا الدينيّة . والكثير من النصـوص الكتابيّـة والقرآنيّة تحثّ على إقامة علاقة طيّبة مـع الأقلّيّات ومعاملتها معاملـة حسـنة . ومع ذلك فنحن نشهد اليوم توتّرات شديدة في حقل العلاقات بين الجماعـات الدينيّة – وذلك بسبب اشتداد حركة الأصوليّة – في حقل الإجرام المتكرّر في حقّ الأقلّيّات ، وفي إطار نزاعـات أخـرى ، أخطرهـا النزاع الإسـرائيليّ الفلسطينيّ .

وأنا أرى أنّ النصوص معرّضة لأن تبقى حرفًا ميتًا . وكذلـك الأمـر بالنسبة إلى الاتّفاقيّات الدوليّة العلنيّة .

فلكي تفضي العَوْلَمة التي نحن على وشك الاندماج في مسيرتها ، إلى نجاح ، نحتاج إلى الحوار كعنصر مهمّ ، لا بل حاسم . فالجواب عـن التحـدّي القائم للوصول إلى إنجاح العمليّة السياسيّة والجغرافيّة السياسـيّة ، هـو مـا نسعى إلى إيجاده في حلقة حواريّة مسيحيّة إسلاميّة كالتي نقوم بها هنـا . لقد اندفعت في هذا الاتّجاه وهي على استعداد لمواصلة السير علـى هـذه الطريق .

فما هي الوسائل والسبُل التي نملكها لكي نقوم بالمهمّات الأشدّ إلحاحًا اليوم من ناحية أو أخرى ؟

كوكاه (Kukah) :

مشاكل حادّة في مجال التعايش في بلدان أفريقيا

وإن كانت هناك أمور مشتركة بيننا من جرّاء تاريخ الاستعمار – فالمستعمرون أنفسهم تسلّطوا على كلٍّ من باكستان والهند وجمٍّ من البلدان الأفريقيّة ، وإن كنّا نماثل بعضنا بعضًا في أمر التعايش بين المسيحيّين والمسلمين ، إلاّ أنّ النزاع في نيجيرنا وكثير من غيرها من المقاطعات في أفريقيا ، يظهر لي أشدّ حدّة ممّا هو عليه في الأنحاء الأخرى من العالم . وقد يعود ذلك إلى أنّ بلدًا مثل إندونيسيا تعيش فيه أكثريّة ضخمة واضحة من المسلمين ، تبدو في المشاكل أقلّ شدّة منها في وضع آخر ، كما نصادفه في نيجيريا ، حيث نسبة المسيحيّين والمسلمين تقارب المناصفة . ولذلك تشتدّ حدّة المشاكل . أمّا ما يزيد من شدّة هذه الصعوبات فهو أنّنا – بخلاف الوضع في الهند أو باكستان – نعيش عمومًا في بلد لا يسود فيه الحقّ والقانون ، بل مصالح الناس لأنفسهم . وهكذا تزداد المنافسة السياسيّة تعقيدًا ، والتطلّع إلى فكرة الجوار يبدو كأنّه مبادرة نافلة ، لأنّ وجود أديان مختلفة وفكرة الحوار نفسها تستخدمها النخبة السياسيّة بنوع متزايد كوسيلة لدعم لعبتهم السياسيّة وتوطيد نفوذها . ففقدان الركيزة القانونيّة في الدولة أو فقدان القواعد الثابتة التي تفرض الالتزام بها ينمّي التوتّر في كثير من قطاعات التشريع . فالكثير من مناقشاتنا يثبطها بطريقة متزايدة السؤال عمّا إذا كان يجب اعتماد الشريعة الإسلاميّة أم لا . فالفرق بين ما يقوله أصحاب السياسة المسلمون عن نواياهم وتصاميمهم وما يجري فعلاً ، لا يخفى على أحد .

تزايد استخدام الدين لأغراض سياسيّة

أمّا قضيّة التربية والتثقيف التي تعرّضت لها المحاضرة ، فإنّي أودّ أن أشير إلى أنّ هناك في كثير من قطاعات أفريقيا ، مثلاً في نيجيريا في إطار الأوضاع الراهنة ، عددًا كبيرًا من المثقّفين ، تلقّوا دروسهم في الخارج أو في جامعات نيجيريا . ولكن شغل المناصب في إدارة البلد له متطلّباته الخاصّة . فتشاهد أناسًا غادروا الجامعة كأشخاص منفتحين متسامحين ، يشرعون ، عند استلامهم مناصبهم ، في سلوك سُبُل محافظة ، إذ يُطلَب منهم الاعتماد على الهويّة الإسلاميّة لتمهيد السبيل إلى استلام السلطة والنفوذ في حقل السياسة والاقتصاد . فهذا الوضع وأمثاله يجعل الحوار أمرًا صعبًا جدًّا . وفي حال قيام دكتوتاريّة عسكريّة أو مدنيّة ، كما هو الوضع عندنا ، يعطّل المستوى القانونيّ تمامًا .

كيف يمكن الوصول العادل إلى مرافق السلطة ؟

وهكذا تزداد المشاكل تعقّدًا وصعوبة . ولذلك لا يمكن هنا البحث في جميع نواحي السؤال عن شروط الوصول العادل والمتوازن إلى مرافق السلطة في مجال السياسة والدين . وما يحدث عندنا في الأوضاع الراهنة – وهنا تعدّ نيجيريا مثلاً مهمًّا لذلك – يبيّن أنّ المسيحيّين لم يفكّروا حتى الآن إلاّ قليلاً في المهمّة التي تدعوهم ، في إطار دينيّ قائم ولمصلحة إيمانهم الخاصّ ، أن يؤمّنوا لأنفسهم حصّة من السلطة السياسيّة اللازمة . ولكن من جرّاء تزايد استخدام الدين لأغراض سياسيّة عند جماعات من النخبة الإسلاميّة ، نلاحظ أنّ عددًا متزايدًا من المسيحيّين يستخدمون الدين للوصول إلى مناصب موافقة على الصعيد السياسيّ . وهذا أدّى في السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية إلى التوتّرات المعروفة في حقل السياسة .

ولو كنت في تعليقي قد عدتُ إلى نقاط عُرضت في أوّل هذا النقاش ،

فقد بان لي ذلك ضروريًّا . إذ إنّه في كثير من البلدان ، وخصوصًا في أفريقيا ، التي لا سلطة فيها للحقّ والقانون ، تنتشر نظريّات كثيرة ، تقدّمها لنا المنظّمات الدوليّة ، مثل الأمم المتّحدة ، مرفقة بنصوص جميلة وأحكام مستقاة من القرآن والكتاب المقدّس – نظريّات لا تفضي إلاّ إلى نتائج ضئيلة .

ميهجيازغان :

يبدو لي مهمًّا ، في إطار مؤتمر دوليّ كهذا ، أن نتذكّر تعدّد الأوضاع في عالمنا .

بالتش :

الجهاد بذل الجهد في إتمام مهمّات شريفة

أعود إلى سؤال المطران خضر عن الجهاد . إنّ الإسلام لا يعرف الجهاد كحرب مقدّسة . فالكلمة متّصلة بالاجتهاد ولا تعني الحرب ، بل الانطلاق الخلاّق ، وبذل الجهد الجزيل لتنفيذ مهمّة شريفة . هذا تدلّ عليه آية من القرآن في سورة مكّيّة ، أي نزلت في زمن كان فيه المسلمون يؤلّفون فرقة صغيرة من المكبوتين : " ومَنْ جاهَدَ فإنّما يُجاهِدُ لِنفْسِهِ . إنَّ الله لغَنِيٌّ عنِ العالَمين " (٢٩ : ٦) . وأمّا أن يرد في الآية أن الله " غنيّ عن العالَمين " ، فهذا يشير إلى أنّ الإسلام لا يصحّ فهمه مطلقًا كمشروع يرتكز على محاربة أتباع الأديان الأخرى ، إذ إنّ هذا يخالف المبدأ الإسلاميّ القائل : " لا إكْراهَ في الدين " (٢: ٢٥٦) .

يصحّ أن يكون المسيحيّون أولياء المسلمين

يصحّ أن يكون المسيحيّون أولياء المسلمين ، وهذا يلحق من أنّ الإسلام يبيح زواج المسلم من اليهوديّة أو النصرانيّة . فليس من ولاء أشدّ

من الولاء بين الأمّ وولدها . وأكتفي بهذه الإشارة .

النزاعات تنشأ من الذهنيّات الرجعيّة

لي أخيرًا تعليق في مشكلة البوسنة ، وقد جاء الكلام عليها . كان ذلك نزاعًا لا علاقة له بالدين في بادئ الأمر ، بل كان له طابع وطنيّ ومحلّيّ [٤] . ولكن في مرحلة لاحقة ، عندما اتّهم البوسنيّون من قبل الصرب بالأصوليّة وبالسعي وراء أسْلمة المنطقة كلّها ، شرع الناس يتحدّثون عن الجهاد وقامت من الناحية الصربيّة حملةٌ مضادّة للجهاد ، قُضي فيها على قسم من السكّان المسلمين وسُلب نحو نصف البلد . هذا يؤيّد نظريّتي بأن هناك مسيحيّة غربيّة ، يمكن التعاون معها بطريقة جيّدة ، وهناك مسيحيّة أخرى ، يستوطن جزء منها الشرق ولها ذهنيّة رجعيّة . ومثل هذه الذهنيّة الرجعيّة نجدها جزئيًّا في المنطقة الإسلاميّة . ومن هذا المنظار يمكن شرح عدد من النزاعات .

إنجنير (Engineer) :

الصراحة التامّة تجاه أنفسنا شرطٌ للحوار

كثيرٌ من الذي كنت أودّ أن أعرضه ، ذكره من قبلُ الدكتور طاهر محمود والزميل إيزاك . إنّ نقص المحاضرة يكمن في نظرتها إلى الأوضاع الواقعيّة . فإن لم نكن في كلّ حوار صريحين صراحة كاملة تجاه أنفسنا ،

---

[٤] راجع :

Rabia 'Ali - L. Liftschultz (ed.), *Why Bosnia? Writings on the Balkan War*, Connecticut 1993 ; S. Balic, " Der historische und religiöse Hintergrund des Konfliktes in Bosnien ", in : W. Potthoff (Hg.), *Konfliktregion Südosteuropa. Vergangenheit und Perspektiven* (Aus der Südeuropa-Forschung, 8) München 1997, 37-44.

كان الحوار لا فائدة منه . فإنّه من السهل توجيه الاتّهام إلى الآخرين ، ومن الصعب جدًّا أن نُعمِل النقد تجاه أنفسنا .

القرآن يحتوي على قواعد مُلزمة وأقوال مشروطة بقرائنها

ثمّ أرى أنّنا مهدّدون بأن نَغفُل عن أنّ أقوال القرآن يجب تصنيفها في نوعين : القواعد المُلزمة والأقوال المشروطة بقرائنها . ونحن لا نستعمل القواعد المُلزمة إلاّ عندما نريد أن نظهر أفضليّتنا على الآخرين ، ثمّ نلجأ إلى الأقوال المشروطة ، عندما نعمل قوانين تمسّ بالآخرين . وهذا يفضي في المجتمع إلى ظلم بمحف . وهذا كان أسلوب الفقهاء المسلمين عندما كانوا يقفون إلى جانب الطبقات المتسلّطة . فقد استعملوا آيات مشروطة من القرآن الكريم ، ليدفعوا غير المسلمين في الساحة السياسيّة إلى الدرجة الثانية .

مساواة في الحقوق وليس فقط تسامح

نحن نتحدّث عن التعدّديّة السياسيّة . وبدونها لا يمكننا مطلقًا أن نبلغ إلى شيء . فإن أُقصي غير المسلمين عن المسيرة السياسيّة في المجتمع ، فلا ينفع ذلك أحدًا . نحن نتسامح مع الأديان الأخرى ، ولكنّنا غالبًا ما نحرم أتباعها من الحقوق المدنيّة نفسها ، فيما نحن نتوقّع من الآخرين أن يقدّموا لنا المساواة في الحقوق المدنيّة . أمّا نحن فغالبًا ما نرفضها للآخرين . ولذلك فقد أصاب المطران خضر عندما أشار إلى أنّ المفسّرين المسلمين كتبوا تفسيرات مُسهبة ليؤكّدوا أنّ المسيحيّين يُعَدُّون من الأعداء . وعلينا أن نُقرّ بأنّ هذا المشكل موجود في تاريخ القرآن وأنّ الآخرين يتأذّون منه بحقّ . فمن جهة يُصرَّح أنّ المسيحيّين كبار الأصدقاء ، ثمّ يُقال إنّهم أعداء . ولكن يجب هنا أن نراعي القرائن .

فالقرآن يحترم المسيحيّة لاهوتيًّا ، أي على مستوى القاعدة الملزمة .

ولكنّه لمّا قام الجدال السياسيّ ، أي في هذا الوضع المشروط ، نشأت المشاكل . أمّا فقهاؤنا وللأسف فلا يستعملون إلاّ أقوال القرآن المشروطة ويتجاهلون الآيات المُلزمة ، التي لها من طبيعتها وزن أثقل . وهذا ينطبق على العلاقة مع اليهود . فالقرآن يعبّر عن احترام فائق تجاه إبراهيم وموسى . ثمّ نشأت مشاكل سياسيّة . في هذا الإطار ونظرًا إلى القرائن يجب أن تفهم الأقوال والتصرّفات .

تحديث المجتمع يحتاج إلى مدّة من الزمن

في النهاية أوجّه كلمة إلى أصدقائنا من غير المسلمين . لا يجدر أن نطبّق على البلدان الإسلاميّة المعايير الشديدة السائدة في البلدان الغربيّة العصريّة ، فإنّ الغرب احتاج إلى ثلاث مئة سنة حتّى بلغ المستوى الحاضر . أمّا البلدان الإسلاميّة فقد بدأت الآن تعالج هذه القضايا ، ولا يمكن أن ننتظر منها أن تصل إلى نهاية تطوّرها خلال ثلاثين سنة . ولكي تتأصّل الحداثة في المجتمعات الإسلاميّة ، عليها أن تتخطّى مراحل طويلة . فحقوق الإنسان ، والديموقراطيّة ، وحقوق المرأة وحقوق الأقلّيّات ، كلّ هذه مفاهيم الحداثة ، ونحن بحاجة إلى مدّة من الزمن حتّى يتقبّلها المجتمع الإسلاميّ . ومع ذلك فإنّه من المؤسف أنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تتحرّر بعد من الإقطاعيّة . ولذلك يتّضح أنّ الديموقراطيّة في مثل هذه المجتمعات الإقطاعيّة أو نصف الإقطاعيّة يصعب عليها جدًّا أن تُثبت جذورها في تربة الثقافة الإسلاميّة. ولكنّ البلدان الإسلاميّة تجهد في إحراز تقدّم من هذه الناحية . وهناك في كلّ بلد من هذه البلدان جماعة قويّة من أتباع التحديث ويُخضعون للنقد الحادّ الطبقة السياسيّة في العالم الإسلاميّ . وهذا ينبغي للغرب أن يعترف به ويقدّره . وعليه أن يشجّع هذه الفرق التي تقابل النهج القائم بالنقد الصريح في جهودها لتوطين حقوق الإنسان وحقوق الأقلّيّات وحقوق

المرأة في المجتمعات الإسلاميّة .

بو إمَجديل :

التعدّديّة تحتاج في الواقع إلى ضمانات قانونيّة وسياسيّة واضحة

أودّ أن أذكّر دفعة أخرى بأنّه من السهل التكلّم على القواعد الملزمة والمُثُل وإهمال مستوى الواقع . وليس من دين تعترضه صعوبة كبرى على صعيد المُثُل . وفي نظري كمسلم أزيد أنّي لا أرى من الأكيد أنّ الشريعة تضمن التسامح والتعدّديّة . لا أدري كم من بلد إسلاميّ يؤكّد تطبيقه للشريعة . ولكنّ الدول التي تعمل ذلك لا تُعتبر مثالاً في التعدّديّة والسماحة . وحيثما يدور الكلام حول ما يُقتَرَف هنا وهناك من الظلم ، وحول التعنّت المنتشر في العالم كلّه ، إنّما يعود ذلك إلى فقدان البنى القانونيّة المطابقة والضمانات السياسيّة . وكنت أنتظر أن أسمع في المحاضرة الكثير عن هذا الموضوع ، لأنّنا بحاجة إلى تدابير وقائيّة وإلى نظام قانونيّ واضح جدًّا . فإنّه في مجتمع حديث يريد لنفسه الحداثة ، لم يعد الدين في نظري يكفي لضمان حقوق الناس الأساسيّة . وهذا هو التحدّي الراهن . ومن يشترك في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، عليه أن يعي أنّ من أكبر المهمّات البحثَ عن طريقة إقامة الضمانات القانونيّة والسياسيّة التي من شأنها أن تحمي التعدّديّة مع المحافظة على تقاليدنا .

وليس الأمر أن ننشئ فقط عددًا من القوانين ، فإنّه قد ورد السؤال أيضًا عن الأدوات على المستوى الدوليّ . وأنا أتمنّى لو أنّ المرأة مثلاً في المغرب تحظى بالمعاملة الطيّبة نفسها التي تتمتّع بها في الولايات المتّحدة ، ولو أنّ المعاهدة ضدّ كبت المرأة (من سنة ١٩٧٩) لم تتمّ الموافقة عليها بعد .

أنا أعلم جيّدًا أنّ بلدي مراكش مثلاً قد وقّع هذه الوثيقة ، ولكن كانت هناك بعض التحفّظات . ومشكلة مثل هذه التحفّظات تجاه المعاهدات

الدوليّة أنّها لا معنى لها ، إذ إنّ من يعبّر عن تحفّظات تجاه ما تمّ إثباته في معاهدةٍ ما ، لن يقوم بتطبيق محتواها .

المطلوب بسرعة تغيير الذهنيّات

وهناك – وهذه ملاحظتي الثانية – في العالم كلّه مشكلة التناغم . فمتى تمّت الموافقة على تصريح دوليّ ، أضحى هذا جزءًا من القانون الداخليّ . وعمليًّا يجب أن تتقدّم أحكام هذا التصريح على القانون الداخليّ . فمشكلة التوفيق بين القانون الداخليّ والأحكام الدوليّة لم تجد على علمي حلاًّ لها ، لأنّه لم يتمّ الاهتمام بها بنوع كافٍ . ولذلك ففي الوقت الحاضر ليست المهمّة الأكثر خطورة أن نجمع عددًا وافرًا من مثل هذه المعاهدات والأحكام ، ولو كانت دقيقة متفرّعة . أهمّ من ذلك ، في رأيي ، أن نغيّر ذهنيّات الناس ، لكي يعيروا هم أنفسهم اهتمامهم لمثل هذه المهمّات . وأرى أنّه قد يكون هذا هو بالضبط الأمر الذي نستطيع معًا ، نحن المسيحيّين والمسلمين ، أن ندفع به إلى الأمام .

إقبال :

التعنّت الدينيّ – قضيّة حسّاسة

سيّدي الدكتور طاهر محمود ، أشكر لك انتقادك وما قدّمتَه من الشروح . فالانتقاد هو الذي يشجّعنا على أن نحسّن ونعمّق جهودنا في فهم الأوضاع المعقّدة والصعبة . الانتقاد وحده يلفت النظر إلى المحتوى ويدفع إلى الجهد . وأنا أرى أنّي أشرت بما فيه الكفاية إلى أنّ عدم التسامح الدينيّ هو في الواقع قضيّة أكثر حساسيّة وأكبر أهمّيّة ، نجابهها اليوم ويجب التغلّب عليها ، لنصل إلى تعدّديّة فعّالة .

في القرآن أقوال تتعلّق بالنظام الاجتماعيّ

إنّي أفضت في البحث عن النظريّة والتطبيق العمليّ في القرآن، وذلك لأنّ مهمّتي كانت أن أعالج الموضوع من وجهة النظر الإسلاميّة. ثمّ قمتُ بذلك لسبب بسيط، هو أنّ القرآن يحتوي على أحكام تتعلّق بإقامة نظام عادل وتطبيقه في المجتمع والدولة. وذلك بخلاف ما هو الحال في الكتاب المقدّس – هذا وإن كانت معرفتي للكتاب المقدّس وللأسف ضئيلة – لأنّ الكتاب المقدّس يعالج بالأحرى القضايا الروحيّة وغير الدنيويّة. بخلاف ذلك فإن المتوارد عندنا هو أنّ القرآن يحتوي على نظرات حاسمة بالنسبة لإقامة نظام اجتماعيّ، وفي الإجمال على منهج يجب اتّخاذه، إن نحن أقبلنا على البحث في إطار النظام القانونيّ للدولة.

الأقلّيّات هي جماعات محرومة

لماذا ذكرتُ في جملة واحدة النساء والأقلّيّات الدينيّة؟ هذا سؤال مصيب من قبل السيّدة الدكتورة بلعربي. ولي عليه من وجهة نظري جواب واضح: كلا الفريقين من الجماعات المحرومة. فإن بحثنا جدّيًّا في قضيّة التعدّديّة، علينا قبل كلّ شيء أن نعالج وضع الجماعات الاجتماعيّة، التي لا يُعترف بها كجزء من المجتمع متساوي الحقوق. وهذا لا علاقة له بالأكثريّة أو الأقلّيّة العدديّة، إذ تؤلّف النساء في أكثر البلدان الأكثريّة العدديّة. ولكنّهنّ جماعة منقوصة الحقوق. ولذلك يصحّ في نظري معالجة قضيّتهنّ في المجتمع كأقلّيّة.

عقوبة الإعدام للاغتصاب

وأخيرًا ملاحظة في مسألة عقوبة الإعدام لاغتصاب النساء. لقد أشارت السيدة بلعربي بحقّ إلى ما وراء هذه القضيّة. لا جرم أنّه يمكن إثبات

عقوبة أخرى لهذه الجريمة . فلقد نُفّذ في الولايات المتّحدة بحقّ المدمنين على ارتكاب الجرائم الجنسيّة عقاب الخصي . ولكنّ التشريع لاقى صعوبة في إدخال هذه العقوبة . لذلك علينا أن نرضى موقّتًا ، كما هو الحال في كثير من البلدان ، بضرورة عقوبة الإعدام . وبالنسبة إلى موضوع البحث يبدو ذلك موافقًا للحقّ ، إذ إنّ الحياة من الله ولا يجوز لأحد أن يأخذها ، مثلاً باقتراف الاغتصاب . فالجريمة التي نحن هنا بصددها تقترف هذا التعدّي ، وهي بالنسبة للمرأة المغتصبة كاستلاب حياتها منها . ولذلك قد يكون من واجب الدولة أن تلجأ إلى عقوبة الإعدام ، لكي تتغلّب على هذا الشرّ . ومتى سمحت الظروف بذلك ، فيجب طبعًا رفع هذا التدبير ، إذ لا شكّ أنّ عقوبة الإعدام لا تُعتبر حلاًّ مثاليًّا للقضيّة .

نظام الدولة القانونيّ هو شرط مسبّق

أمّا أن يكون وجود نظام قانونيّ في الدولة شرطًا للجهود التي تبذل في إقامة مجتمع مدنيّ وضمانته – مهما كان من أمر تشكيل هذا النظام عمليًّا – فهذا الذي ذكره السيّد كوكاه بالنظر إلى الوضع في وطنه نيجيريا ، فلا يسعني مبدئيًّا إلاّ أن أوافق عليه .

المفهوم الصحيح للجهاد

ثمّ إنّ ما أورده الدكتور بالتش عن مفهوم الجهاد في القرآن ، توضيح يُشكر عليه . أمّا بالنسبة إلى فهم الموضوع نفسه ، فقد أفادنا السيّد إنجنير إفادة تُذكر ، عندما أشار إلى وجوب التمييز بين " القواعد الملزمة " و " الأقوال المشروطة " بقرائنها في آيات القرآن ، وأجاب بذلك ، على الأقلّ جزئيًّا ، عن سؤال المطران خضر .

ضرورة تغيير الذهنيّات

في النهاية أودّ أن أوكّد ما قاله البروفسّور بو إمَجديل أنّ التصريحات ، مهما كثر عددها وثبتت صحتها ، لا تجدي في حلّ المشاكل الاجتماعيّة ، إن لم ننجح في توطين محتواها في كلّ بلد من أوطاننا واستعمالها كأداة فعّالة لتغيير الذهنيّات ، وهو أمر بالغ .

التعدّديّة في بناها القانونيّة وضماناتها السياسيّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ

هاينرِخ شنايدر (Heinrich Schneider)

١- اعتبار تمهيديّ في شأن التنوّع في أبعاد مواضيع المؤتمر

١-١- إنّ مسير برنامج المؤتمر ينطلق بالنسبة إلى موضوع " الوحدة في التنوّع " من التمييز بين نواحيها اللاهوتيّة والقانونيّة والسياسيّة والثقافيّة. بيد أنّ هناك ترابطًا متفرّعًا بين هذه الأبعاد المختلفة.

وهذا يصحّ في شأن موضوعَي اليوم الثاني : فالبُنى القانونيّة والضمانات السياسيّة لا تتيسّر معالجتها منفصلة انفصالاً كاملاً الواحدة عن الأخرى [١] . ولقد قال بلاز باسكال إنّ الحقّ بدون السلطة لا قدرة له ، والسلطة بدون الحقّ طغيان [٢] . فإذا اعتبرنا السياسة ، كما هو متوارد في أحد التقاليد في الفكر السياسيّ النظريّ رغم أنّه تبسيط فجّ للمفهوم ، إذا اعتبرنا السياسة نطاقَ اكتساب السلطة وممارستها ، دلّ ذلك على أنّ السياسة والحقّ متعلّقان الواحد منهما بالآخر . فالحقّ ، من ناحية ، وسيلة السياسة ، إذ إنّ السياسة يتعيّن عليها أن تُنظّم العيش المشترك في حياة البشر والمجموعات والجماعات

---

[١] إن النصّ الذي ننشره هنا لم يُتح للمؤلّف أن يقدّمه كاملاً للمشتركين ، بل اكتفى بعرض مختصر له .

[٢] راجع :
Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules* (éd. Léon Brunschvicg), Paris, Fragment 298, p. 470.

والشعوب (ومن هذه ما هو منظّم في دولة) . وهذا يجري بحسب نُظُم الحقّ والقانون . ومن ناحية أخرى يدرك أصحاب السلطة السياسيّة أنّهم ملزَمون بالحقّ والعدالة ، أو على الأقلّ يزعمون ذلك . وبالعكس تظلّ تصوّرات الحقّ والقانون مسلوبة القوّة ما لم تتبلور في بُنىً هي قائمة في حقول القدرة السياسيّة . فالسياسة تضمن وجود هذه البُنى ، وتغيّر فيها أو تهدمها .

وثمّة أيضًا تشابكٌ بين دائرة الدين ودائرة الحقّ والسياسة ودائرة الثقافة . فليست السياسة قضيّة أساليب اكتساب السلطة وممارستها ومراقبتها ومقاومتها أحيانًا ، بل هي أيضًا في الوقت عينه للجماعات البشريّة سبيل للتوثّق من الذات . وهذا التوثّق يتجلّى في التثبّت من معنى وجود هذه الجماعات ، أي في ما يختبره مجتمعٌ ما من تنازع وتوافُق على ما يلتمسه وما يصبو إليه في ما ينوي القيام به حاضرًا ومستقبلاً . فالجماعات السياسيّة تأتلف حول أفكار معيّنة ورموزها التي تنشئ لها هويّتها (كالرموز اللغويّة والاستعارة التصويريّة وسواها) .

بيد أنّ الدين ، على الأقلّ في تاريخ البشريّة حتّى الآن ، كان روح الثقافة . ولذلك اضطلع تقليديًّا بدور إنشائيّ في تكوين الهويّات السياسيّة وفي صونها . وحيث يُراد الاستغناء عنه ، يجري ذلك غالبًا إمّا بصياغة عقيدة خلاصيّة شبه دينيّة ، فلسفيّة أو إيديولوجيّة ، وفرضها ، وإمّا بقيام ديانة مدنيّة .

وإنّ مَن ينظر في مجتمع تعدّديّ ، في تكوينه السياسيّ وفي ضماناته السياسيّة ، لا يسعه لذلك أن يتغافل لا عن العناصر الثقافيّة ولا عن الدينيّة منها .

وأن ينشأ ، على وجه الاجمال ، تقاطع بين ما نقوله هنا ومحاضرات اليومَين الأوّل والثاني وفي مناقشاتهما ، فهذا ممّا لا مَهرب منه . ومع هذا فإنّ هذه الدراسة يقدّمها صاحبُ اختصاص في علم السياسة ، لا رجلُ علم

في اللاهوت أو في الحقوق . حتّى حين يدور الأمرُ حول قناعات الإيمان ، سيُنظر إلى الموضوع نظرة علم الاجتماع ، ولو أنّ المؤلّف يعترف بإيمانه المسيحيّ .

١-٢- وأنا أرى أنّه يستحيل الإدراك الصائب لمسائل الاجتماع والسياسة ما لم تتّضح قبل ذلك المفاهيمُ التي ستعالَج بها هذه المسائل ، وما لم يُنظَر بعين الاعتبار إلى مسائل الزمن الحاضر هذه في عمق أبعادها التاريخيّة . فلا يسعنا أن نناقش مناقشة بنّاءة الأهداف وخطَط المعالجة الخليقة بحلّ المسائل المصنّفة بمواضيعها ، إلاّ بناءً على إيضاحٍ تمهيديّ مناسب ووصف موائم للوضع القائم وللمشاكل الناشئة .

وقبل الإجابة عن سؤال الاستفسار عن كيفيّة صياغة قوانين ملزمة وتحقيق ضمانات فعّالة ملائمة لنظام تعدّديّ ينبغي لذلك ضرورةً ، تمشّيًا مع هذا القول ، تحليل المعاني والمسائل المتّصلة بما يمكن إدراكه في عبارة التعدّديّة وما يمكن السعي إليه وفاقًا لهذا الإدراك .

قد يعجب القارئ من التبسّط في مقاطع هذه الدراسة ، التي تقوم بتوضيح المفاهيم وتحديد التميزات التصنيفيّة ، فأُورِدت لذلك بمثابة مقدّمة لوصف الأغراض ومناهج العمل .

بيد أنّ المؤلّف لا يعتبرها نافلة . فهي ، بحسب تصوّره ، تتيح الوقوف على صياغة الأهداف وخطط المعالجة في صورة أشدّ دقّة وأقلّ اضطرابًا ممّا كان قد يحصل بدون هذه الاعتبارات التمهيديّة . والحقيقة أنّ هذه الاعتبارات ، بسبب ذلك ، هي ، في قدر كبير ، أوسع تبسُّطًا في الاستنتاجات التي استُخرجت منها استخراجًا بالنسبة إلى مهمّة هذه الدراسة .

فيأمل المؤلّف أن يتّضح في أثناء العرض أنّ هذا الأسلوب يمكن القبول به .

٢ – في سبيل فهم " التعدّد " و " التعدّديّة "

٢–١– في عنوان المؤتمر "عالم واحد للجميع" نقرأ : " المسيحيّة والإسلام ينظران إلى أسس التعدّديّة الاجتماعيّة والثقافيّة " .

وفي الوثيقة الإعداديّة [٣] يجري الحديث عن " التعدّد الاجتماعيّ والسياسيّ " (النقطة الأولى) ، وعن " التوتّرات الاجتماعيّة والسياسيّة " الناجمة عن هذا التعدّد (النقطة الثانية) . وفيها أيضًا ، علاوة على ذلك ، يُشار إلى " اختلاف بين المواقف " (النقطة الثالثة) . ومن ثمّ تتطرّق الوثيقة إلى " نظام اجتماعيّ تعدّديّ (النقطة السادسة) وإلى " تعدّديّة ثقافيّة " (النقطة السابعة) .

بيد أنّ المحاضرين لم يُزوّدوا مسبّقًا تحديدًا ملزمًا لهذه المفاهيم . ولذلك يُستحسن استيضاح مفردات اللغة المستعملة تجنّبًا لسوء الفهم .

٢–٢– حين يجري الحديث عن تعدّد المعطيات والمواقع ، وبذلك عن المشترك في المختلف (أو عن الاختلاف ضمن المشترك المنشئ للوحدة) ، لا يحتاج ذلك لا إلى إيضاح ولا إلى تبرير . فمن طبيعة الأشياء أن يجتمع معًا التماثُل والتغاير . والمؤمنون ينسبون ذلك إلى نظام الله في الخلق .

فالبشر والشعوب يختلف بعضهم عن بعض . وهويّة الواحد منهم تُدرَك بتمايزه من الآخر . وهناك جماعات بشريّة شديدة الاختلاف في أنماطها . غير أنّ صهر الأعضاء وإلغاء الاختلافات يخالف طبيعة الأشياء (أو ربّما يفوقها) . فكلّ وحدة بين البشر هي وحدة قائمة في الاختلاف .

وإنّ تعدّد اختبارات الحياة ، والمصالح ومقاصد جهود البشر ، وتعدّد

---

[٣] راجع النصّ الكامل في آخر الكتاب ، ص ٤٩٥–٤٩٧ .

أنظمة السياسة والاقتصاد ، وذلك على الأقلّ في مسرى التاريخ حتّى الآن ، وتعدّد اللغات والثقافات وقناعات الإيمان ، هو أمر واقع لا يمكن إنكاره .

وليست التعدّديّة بمجرّد وصف لهذا الواقع . فعلى مثال كثرة في المفردات التي تنتهي بـ ismes– ، تحتوي هذه العبارة (على الأقلّ بحسب إدراك المحاضر لفقه اللغة) على ميل إلى النظريّة والاندفاع في نطاق المبادئ وإثبات وضع مُلزِم .

ولا يعتبر مؤيّدو التعدّديّة تعدّد المواقف بمجرّد حدث أو قل شرًّا لا بدّ منه، بل نوعيّةً يتّسم بها الواقع والمجتمع والثقافة ، يمكن مقابلتها بالتحبيذ . وهذا القبول الصريح للتعدّديّة يتضمّن في كثير من أنواع التعدّديّة الإعراض عن تفضيل مواقف معيّنة على سواها ، ولو أنّ المرء قد يوافق على بعض هذه المواقف المختلفة ويستبعد الأخرى .

وهكذا تتضمّن الموافقة على التعدّديّة ناحية تعارض أي رفض الضدّ المعاكس .

وتواصلاً مع الفيلسوف كريستيان فولف (Christian Wolff) يعارض إمّانويل كانط بين التعدّديّة والأنانيّة . فالأنانيّون مثلهم كمثل الأعور، لا يرون الأشياء إلاّ من منظارهم الخاصّ (فلا يمتحنون الأحكام ببصيرة الآخرين ، بل يعتبرون ذوقهم مقياسًا للحكم ، ولا يبغون إلاّ منفعتهم الخاصّة وهناءهم الخاصّ) . وأمّا التعدّديّة فهي بالضبط النمط المعارض لمثل هذا التفكير [٤] .

والواقع أنّ التعدّديّة غالبًا ما تعارض بحسب القاعدة العامّة الأحاديّة . وسنبيّن ذلك بطريقة مقتضبة في ما جاء به مفكّران مختلفان ، ولم يكن أحدٌ منهما من أصحاب علم القانون أو العلوم السياسيّة . ولكن بالنسبة

---

[٤] راجع :

Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798, I. Teil, 1. Buch, § 2.

إلى بحث علم السياسة في إمكانيّة تشكيل تعايش البشر وتنظيمه على نمط تعدّديّ ، من المهمّ أن نلاحظ أنّ هذا البحث قد يستند إلى مسبّقات من المفاهيم والقواعد المُلزمة ، ترتكز على نظراتٍ قائمة وراء السياسة ، أي نظرات فلسفيّة أو لاهوتيّة . فالتحليل قد يقيّده مفهوم أساسيّ للواقع (وللمجتمع البشريّ) يمكن وصفه بالأحاديّة أو بالتعدّديّة ، ومن ثمّ يقوم على افتراضات معيّنة حول شرعيّة أو عدم شرعيّة التصوّرات التوجيهيّة الأحاديّة أو التعدّديّة .

ففي فلسفة منطقتنا الثقافيّة هناك ميل أساسيّ للأحاديّة (فالماورائيّات أكبّت على البحث عن أساس الكيان الواحد ، وقد نقل إلينا تراث عريق المبدأ القائل بأنّ الكائن والواحد متوافقان) .

أمّا في الفلسفة الغربيّة الحديثة فقد أذاع بالعكس خصوصًا وليم جيمس مفهوم التعدّديّة . فكان يفترض أنّ " جوهر الواقع لا يمكن أبدًا ضمّه في وحدة كاملة " [٥] . ففي فلسفة تعدّديّة تقترن " التسوية والوساطة " اقترانًا لا انفصام فيه [٦] . وهذا يقابل " عالمنا المصنوع من اختلاط الأضداد " [٧] . وهذا لا يعني تساوي جميع المختلفات في القيمة ، بل بالأحرى ينبغي " أن يُفرز الشريف من الحقير " ، إذ إنّ غبار الذهب يُستخرج هو أيضًا من المنجم ملبّسًا برمل الخرز [٨] . والحقّ أنّ الأشياء ينفذ بعضها إلى بعض أو يتّصل بعضها ببعض اتّصالاً متنوّع الأشكال ، ولو أنّ هذه العلاقات

[٥] راجع النص في الترجمة الألمانيّة ص ١٧ :
William James, *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*, Leipzig 1914.

[٦] المرجع نفسه ، ص ٢٠٢ .

[٧] المرجع نفسه ، ص ٢٠٤ .

[٨] الصفحة نفسها .

ليست دائمًا موسومة بسمة التضامن [٩] ومع ذلك فالعالم التعدّديّ يشبه بالأحرى جمهوريّة فيدراليّة أكثر ممّا يُشبه إمبراطورية أو مملكة [١٠] . فالواقع هو في الوقت عينه كون شامل وكون متعدّد ، إذ إنّه ككون شامل لا يزال "غير مكتمل وغير كامل" [١١] .

لم يكن الفيلسوف الأميركيّ جيمس مسيحيًّا معترفًا بإيمانه . ولكنّ هناك دون شكّ أيضًا تأسيسًا فلسفيًّا لاهوتيًّا للتعدّديّة الكيانيّة (الأنطولوجيّة) من منظار مسيحيّ . وبالتحديد ، على سبيل المثال ، لدى كارل رانر :

" التعدّديّة ضرورة من ضرورات الوجود في الكائنات المخلوقة . وهي تدلّ على أنّ الإنسان وإطار وجوده (العالم المحيط به والعالم المصاحب له) ، على الرغم من الوحدة في الله وفي المصير ، وعلى الرغم من البُنى الماورائيّة القصوى المشتركة ، هما مصنوعان من وقائع هي على قدرٍ من الاختلاف والتنوّع بحيث أنّ اختبار الإنسان نفسه ينبثق من مصادر هي في أصلها متنوّعة (وهي في حركتها ليست مرصوفة رصفًا واحدًا منذ الابتداء) ، وبحيث أنّ الإنسان لا يقوى ، لا نظريًّا ولا عمليًّا ، على أن يُحيل هذا التنوّع إلى عنصر مشترك واحد (أنظومة) يمكنه منه وحده استخراج التنوّع وإدراكه وضبطه . فوحدة الواقع التي يلمسها الإنسان وينفذ إليها بصرُه نفاذًا مطلقًا ، هي بالنسبة إليه بمثابة مبدإٍ ماورائيّ لا يقوم عليه برهان ، ورجاء أُخرويّ . وليست هي من المعطيات التي يتصرّف بها الإنسان . والتعدّديّة قائمة في طبيعة

---

[٩] المرجع نفسه ، ص ٢٠٨-٢٠٩ .

[١٠] المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ .

[١١] المرجع نفسه ، ص ٢١١ و٢١٤ . هل يُستشفّ من القول بأن " الكون غير كامل " ميلٌ إلى الأحاديّة ؟ أظنّ أنّ الأمر على غير ذلك ، إذ إنّ فكرة كون أحاديّ يرفضها جيمس في آخر المطاف .

الخلق : ففي ا لله وحده كلّ شيء واحد ، أمّا في الأمور الزائلة فليس من حدّ لتضادّ الوقائع . وما يُدعى بالتسامح بمفهومه الصحيح ، يتأصّل هنا في أعمق جذور له . وهذه التعدّديّة قائمة في جميع أبعاد الوجود الإنسانيّ وبالتالي أيضًا في المجتمع ... » [١٢] .

ولا ريب أنّ التعدّديّة الماورائيّة التي يشرحها رانر ، سيتهيّأ لها أن تُقبل في فضاء الفكر المسيحيّ (وفيه الإيمان با لله الواحد المثلّث الأقانيم) ، لأنّ " الاختلاف والتنوّع " بالنسبة إلى اللاهوت المسيحيّ موضوعان في مجموعة مواضيعه ، يوافقان نظام كيانه الخاصّ . فالوحي الإلهيّ ليس واحد المنهج ، هو

---

[١٢] راجع مقالة :

Karl Rahner, " Pluralismus ", in: *Lexikon für Theologie und Kirche,* VIII, Freiburg 1963, 566-567.

وربطًا بالشرح الذي سردناه سابقًا (في شأن التعدّديّة الاجتماعيّة) ، يتابع رانر : " لا يمكن هنا ولا يجوز قيام مرجعيّة وحيدة منظورة (وحده ا لله ، الذي هو فوق متناول الإنسان ، هو هذه المرجعيّة) ، تقود شؤون المجتمع والإنسان كلّها قيادة مستقلّة وموالمة في الوقت عينه ، وتدرك ذاتها كإنجاز مكتمل لهذه الشؤون في كيانها الفرديّ الخاصّ . وبما أنّ الكنيسة نفسها ، وفقًا لعقيدة استقلال كلٍّ من الكنيسة والدولة ، لا تدرك ذاتها مبدئيًّا كتلك المرجعيّة العليا ، القيّمة على كلّ شيء ، والناظرة إلى ما سواها نظرتها إلى ما هو مستخرج منها ، يتّضح أنّ ا لله ، في قدرته المطلقة والشاملة وفي هيمنته الكلّيّة على العالم ، لا ينوب منابه نائب ، لا الدولة ولا الكنيسة . فكلّ السلطات التي تمثّل سموّ ا لله (القائمة كلٌّ بحسب صنفها !) هي سلطان محدود الدائرة ، يظلّ ترابطها الواقعيّ (بالرغم من أنّ هناك قواعد لهذا الترابط) في نهاية المطاف سرًّا من أسرار العناية الربّانيّة المطلقة الصلاحية ... " . ويلاحظ رانر أيضًا أنّ للبشر مواقف أساسيّة شتّى ، وأنّه إلى جانب تحقيق المواقف الأساسيّة " الصائبة " تحقيقًا مختلف الأنواع ، يظلّ الموقف الأساسيّ " الضالّ والخاطئ " على الدوام " في حيّز الإمكان ، وإن كان في الوقت عينه عصيًّا على الإدراك " . من هنا يضحى التسامح (كموقف احترام تجاه الآخر) " ليس مجرّد احترام لحريّة الضمير وحسب ، بل هو أيضًا إقرار وقبول بهذه التعدّديّة " .

متنوّع ، كما يتّضح لنا عندما نلقي نظرة على أسفار العهد القديم ، بل أيضًا على سبيل المثال على تعدّد الأناجيل . وهكذا اتسّم اللاهوت في العهد المسيحيّ الأوّل بتعدّد وجهات النظر والتفاسير المتآلفة والمتعارضة . ولم يكن العلماء يشكون من ذلك ، بل كانوا يعتبرونه إشارة إلى غنى الوحي وملئه ، إذ هو من جهة شهادة لعدم نفاد نعمة الله في وحيه ، ومن جهة أخرى نتيجة التنوّع المحمود – الكائن في حرّيّة الإنسان ، والذي بفضله يضحي الحوار ممكنًا – تنوّع اتجاهات الاختبار وانطباعات الوحي والثقافات عند البشر [١٣] .

٢–٣– في الاستعمال اللغوي السياسيّ ، ولا سيّما في نطاق الحضارة الغربيّة ، اكتسبت " التعدّديّة " في القرن العشرين مدلولاً شديد الدقّة ، إذ باتت تعني مبدأ تنظيمٍ للدولة وللمجتمع . ففي المجتمع التعدّديّ " مصالح اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة وفكريّة متنوّعة . ولهذه المصالح جماعات تصونها ومنظّمات ومؤسّسات مشروعة وفاعلة تتنازع على النفوذ والهيمنة . وتستهدي القوى المتعدّدة ... بنظرات مختلفة إلى غاية عملها وإلى قيمة موقع المجتمع ودوره كموضع القصد في تحقيق هذه الغايات أو كوسيلة لهذا التحقيق . وتستهدي أيضًا وأخيرًا بنظرات مختلفة لا إلى

---

[١٣] نذكر بعضًا من المراجع الكثيرة :

P.V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg 1968 ; H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972 ; H. Schneider, " Katholizismus, Pluralismus und kirchliche Politik in Österreich ", in : A Khol - A. Stirnemann (Hg.), *Österreichisches Jahrbuch für Politik* 1984, Wien 1985, 437-495.

أمّا في تأويل التعدّديّة تحت تأثير الثقافة في الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ القديم ، نراجع مثلاً :

J. Timmermann, *Nachapostolisches Parusiedenken. Untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens*, München 1968.

الحوافز القصوى لأفعالها وحسب ، بل أيضًا بوجه عامّ إلى الحوافز القصوى للأفعال البشريّة ، وبالتالي إلى الغاية النهائيّة للحياة الفرديّة والاجتماعيّة " [١٤] .

ولا يتعلّق الأمر إذن هنا فقط بالتعدّد وبقبوله ، أي بالقول بأنّ في عالم الحياة ، وخصوصًا في المجتمعات المتمايزة ، حشدًا متنوّعًا من المهامّ الحيويّة ومن أنماط العيش الملائمة لها ، من المهن وتفرّعات النشاط الاقتصاديّ ، من دوائر الثقافة ، من المصالح ومقاربات الوضع الاجتماعيّ الواقعيّ ، ممّا يعلّل إقدام الإنسان والمجموعات على تقصّد غايات فرديّة وجماعيّة مختلفة [١٥] .

بل إنّ أتباع " التعدّديّة " ينادون بالتعدّد والاختلاف داخل محيط أوسع شمولاً ، وبحرّيّة الأعضاء وبخصوصيّتهم ، ينادون بهذا كلّه مبدأً أهلاً للإقرار به ، لا بل مُلزمًا في التشريع . فالنظام الاجتماعيّ والسياسيّ ينبغي له أن يتكوّن على نحوٍ يتيح للأعضاء المنتمين إليه أن يعزّزوا تشاركهم (وأيضًا تواجههم) بقدرٍ عظيم من الحرّيّة . وفي المقام الأوّل تُفوّض حركة المجتمع إلى حرّيّتهم ومسؤوليّتهم . ولا يُعتبر حينئذٍ شرعيًّا وأهلاً للإقرار

---

[١٤] أنظر صفحة ٤٣١ في :

A. Schwan, " Pluralismus ", in: *Staatslexikon*, IV, Freiburg 7, 1988, 427-431.

وعلاوة على ذلك ، راجع على سبيل المثال :

F. Nuscheler-W. Steffani (Ed.) *Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen*, München 1972 ; W. Steffani, *Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis*, Opladen 1980 ; R. Herzog, " Pluralimus und pluralistische Gesellschaft ", in : *Evangelisches Staatslexikon* II, Stuttgart 1987, 2539 ss.

[١٥] لقد أدرك ذلك التقليد المسيحيّ قبل استهلاك عصر المحدثين بزمن طويل . فتوما الأكويني يبرّر نظام السلطة إذ يشير إلى أنّ أعضاء مجتمع ما ينزعون بحسب الفطرة (وليس بقوّة فساد الخطيئة وحسب) إلى خيرهم الخاصّ المختلف باختلاف كلّ واحد منهم ، وإلى أنّ هناك ، بسبب ذلك ، حاجة إلى تدابير خاصّة تنسّق النشاط الموائم لهذه النزعة وتخضعه ، لدى نشوء مثل هذه الحال ، لراية الخير العامّ .

به سوى النظام الذي يوائم هذه الحركة .

ولا شكّ أنّ فكرة النظام هذه قد وسمها عصر الأنوار الأوروبّي وحركة تحرير المواطن . فمن جهة تعود جذورها إلى الزمن الماضي البعيد (ويمكن هنا إعادة ذكر نقد الأحاديّة الأفلاطونيّة من قبل أرسطو) . ولكنّها من جهة أخرى حظيت بموقفها القويّ الذي لها اليوم من جرّاء الخبرات التي نشأت في القرن العشرين مع الحركات التوتاليتاريّة وأنظمة الاستبداد ، أي الطغيان الديكتاتوريّ النازيّ والفاشيّ والشيوعيّ ، مع ما وصمها من استئثار بسلطة غاشمة لدى مجموعات النفوذ ، وتسوية إيديولوجيّة للفكر والإرادة ، ومراقبة تعسّفيّة للمواطنات والمواطنين لا قيود عليها ، وكذلك من خنقٍ لكلّ مقاومة . ولقد حظيت التعدّديّة بمدلولها المميّز كأطروحة مضادّة للتوتاليتاريّة وجهتُها فكرة الحرّيّة .

وهذا في الحقيقة لا يعني أنّ التعدّديّة ، بعد أن تُسند إليها مسؤوليّة الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة ، قد تتساوى بأسهل السبُل هي والقول المأثور في " حرّيّة التصرّف " ، هي ونهج المخاصمات الطليقة في ساحات الأسواق وفي مصطرعات التقاتل على السلطة . وقد يكون أيضًا من الخطإ ربطُ ذلك بمبدإ النسبيّة المنفلتة من كلّ قيد في ما يتّصل بالمواقف الروحيّة والتوجّهات الأخلاقيّة .

فالتعدّديّة لا تعني الفوضى في مجتمع جماعات لا بمعناها الفكريّ ولا بمعناها السياسيّ . ومع أنّ هناك أنواعًا من التعدّديّة قريبة من فكرة الفوضى ، فإنّ التصوّر السائد يقول بأنّ الكثرة والاختلاف يعوزهما نظامٌ يرعى الوحدة ويسوّي الصراعات . وهذا النظام ينبغي له في الوقت عينه أن يضمن للقوى المختلفة الاستقلال والمساواة في الحقوق وأن يحدّ كذلك من صراعاتها . وليس لهذا النظام بعينه سمةٌ تقنيّة وحسب ، ولا حتّى أيّة سمة آليّة ، على مثل ما يكون المنهج القائم على " التفحّص والتوازن " . ولكنّه نظام يعبّر في

بنية المؤسّسة عن تلك الأفكار الأساسيّة التي تبرّر التعدّديّة والتي يقتضي الإقرار بها من قبل جميع الأعضاء المشاركين . ومثال ذلك فكرة دعوة الإنسان إلى الحرّيّة ، وفكرة انفطار الإنسان على النقصان والخطإ في ما يتصوّره وما ينويه (والفكرة هذه هي بمثابة الأساس لما تخضع له مبدئيًّا برامج الإنسان السياسيّة من قابليّة للاستفسار وللتقويم) ، أو فكرة أهليّة المسؤوليّة الخاصّة والمسؤوليّة المشتركة للتآلف في مسرى الحوار والتناقش إقرارًا بالمشتركات الجوهريّة وبضروب التضامن الأساسيّة . (ما وراء هذا التصوّر تقوم الفكرة القائلة بأنّ المؤسّسات طبقًا للقاعدة العامّة ، لا يجوز فهمها كآليّات ، بل هي تبلور دائمًا أفكارًا معيّنة ، أي تعبّر عنها في قواعد ملزمة ومعانيها وفي أشكال تأليف الأفعال [١٦]) .

وفي نطاق الحضارة الأوروبيّة ساد تصوّرٌ مؤدّاه أنّ النظام التعدّديّ في المجتمع يحتاج إلى دستور سياسيّ يقرّر سلطة القانون ، وإلى الديموقراطيّة ، وأنّ كليهما يتسايران في غير افتراق . فينبغي للدولة ألاّ تبطل تعدّديّة الكثرة أو تختزلها ، بل ينبغي لها أن تحميها . ولهذا السبب بعينه ينبغي أن يُحدّ الدستور من سلطان الدولة ، ويربط هذا السلطان بمهامّ الدولة ، وأن يُراقب تصرّفه مراقبةً فعليّة ، وذلك بواسطة منهاج في توزيع السلطة على هيئات مختلفة تتعلّق بعضها ببعض وفي الوقت عينه يراقب بعضها بعضًا ، وبواسطة ما تضمنه الانتخابات الحرّة العامّة من قيام أصحاب الوظائف عند مسؤوليّاتهم .

---

[١٦] راجع :

M. Hauriou, “ La théorie de l’institution et de la fondation ”, in : *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 4 (1925), 9 ss ; R. Schnur (Hg.), *Institution und Recht*, Darmstadt 1968.

ترجع هذه التصوّرات إلى تعليم هيغل عن " العقل الموضوعيّ " ، وأيضًا إلى التعليم الذي قام في الفكر اليونانيّ القديم والذي يقول بتقابل بين دساتير المدينة و" أشكال العيش " .

وفي " شرعة باريس من أجل أوروبّا جديدة " أعلن ذلك إعلانًا بليغ الأثر في تشرين الثاني ١٩٩٠ رؤساء الدول والحكومات التي اشتركت في مؤتمر الأمن والتعاون في أوروبّا . وفي غضون ذلك ، جميع الدول الأربع والخمسين التي تعمل معًا في المنظّمة الحاليّة للأمن والتعاون في أوروبّا أقرّت إقرارًا بيّنًا كقاعدة مُلزمة لسياستها مبادئ الديموقراطيّة التعدّديّة (ملحقة بها رعاية حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة ، وحماية الأقلّيّات ، واقتصاد السوق الراعي للنموّ الاجتماعيّ ، وكذلك التعاون الدوليّ في خدمة السلام والتضامن) . وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى دول أميركا الشماليّة وآسيا الوسطى (ولو كانت هذه الأخيرة تصرّح أحيانًا بأن مبادئ الشرعة وقواعدها يجب شرحها على ضوء التراث الخاصّ) .

ولكن في آفاق قبول التعدّديّة نماذج شتّى في الربط بين الوحدة والكثرة ، بين المشترك والمختلف :

١) فالتعدّديّة التي هي بالأحرى " ليبراليّة " يتّجه فكرها نحو حقل مشرّع تنعقد فيه العُرى بين المصالح والقناعات ، مع ما يوائم ذلك من إنشاء للمجموعات والفعَلة السياسيّين . أمّا الاتّحادات والأحزاب فيمكنها مبدئيًّا أن تنشأ نشوءًا حرًّا فتتواجه تواجه المنافسة من أجل السلطة والنفوذ فالعمليّة السياسيّة هي ، على نسبة معيّنة من الحرّيّة ، لعبةُ قوى ، مهمّة الدولة الاعتناء باحترام قواعدها المُلزمة إلزامًا عامًّا .

٢) وهناك نموذج يعتمد بالأحرى على تعاون الجماعات وهو ينطلق من ربطٍ وثيق بين القوى الاجتماعيّة ودوائر السلطة في الدولة ، ممّا ينشئ في السلطة خلطًا غريبًا واستئثارًا لا يخضعان إلاّ بقدر غير كافٍ للمراقبة العلنيّة ، ويعارضان تساوي الفرص أمام جميع المطالب الاجتماعيّة الجديرة بالمراعاة .

٣) وبخلاف ذلك صيغ مثال " لتعدّديّة الشأن العام " تُسند إلى حمَلة

المسؤوليّة العامّة (أي إلى أصحاب السلطة في الدولة) مهمّة التدخّل في لعبة القوى " التعدّديّة " ، تدخّل التنظيم والموازنة لكي تعارض في هذه الحال تداعي مقتضيات الخير العامّ [١٧] .

٤) والنموذج الاتحاديّ (الفيدراليّ) يمكن اعتباره تنظيمًا خاصًّا للبُنى التعدّديّة . فالتعدّديّة القائمة على تعاون الجماعات يمكنها أيضًا أن تتضمّن تفويض المهامّ العامّة إلى منظّمات غير حكوميّة كما هو شائع في النمسا في إطار " الشراكة الاجتماعيّة " ، وبالنظر إلى الوضع الشرعيّ في إطار القانون العامّ الممنوح للهيئات القائمة الممثّلة للمصالح (غُرَف الاقتصاد ، والعمّال ، والزراعة ، وأصحاب المهن الحرّة ، الخ) . وبذلك يمكن اقتران المهامّ الخاصّة والمهامّ العامّة أن يُفضي دون شكّ إلى إنشاء " منطقة غامضة " (قارن ذلك بمفاهيم " دولة الأحزاب " و" دولة الغرف " ذات المدلول البيّن ، كما شاع استعمالها خصوصًا في النمسا) . ولكن هناك أيضًا تقاطعًا أبعد بين " العامّ " و" الخاصّ " يمكن كذلك إدراكه كشكل من أشكال التعبير عن التصوّر الأساسيّ في التعدّديّة : ففي بنية نظام الدولة نفسه يمكن أن تتبلور الوحدة والاختلاف عند الجماعات التي تعيش معًا ، وذلك في الفيدراليّة ، فالكثرة والاختلاف ، في متنوّعات النظام التعدّدي المستعرضة حتّى الآن ، هما ، إذا اخترنا مثل هذا التعبير ، شأن من شؤون الأفراد والمجموعات المشتركة فتجد في الدولة ترسيخها كمؤسّسة . بيد أنّه يمكن تثبيت شرعيّة الكثرة والاختلاف بأن لا تشترك مختلف الجماعات الخاصّة نفسها في عمل نظام الكلّ وحسب ، بل أيضًا بأن يتبلور كيانها في وجهٍ من الوجوه في بنية

---

[١٧] راجع في هذه النموذجات الثلاثة :

W. A. Kelso, *American Democratic Theory. Pluralism and its Critics*, Westport/ Conn. 1978 ; K. Schubert, " Pluralismus versus Korporatismus ", in : D. Nohlen - R. O. Schultze (Hg.), *Lexikon der Politik*, I : *Politische Theorien*, München 1995, 404-423.

الدولة عينها . ولأعضاء الكيان المشترك المبنيّ بناءً فدراليًّا تعود كرامةٌ راهنة لا يصحّ فيهم معها أن يكونوا مجرّد " هيئات " خاصّة ، ولا مصنوعات تنشئها " دولة الكلّ " فتتيح لها بنعمةٍ منها أن تتعهّد بمسؤوليّتها الخاصّة بعض المهامّ المحدّدة ، (كما هي الحال في الدولة الموحّدة اللامركزيّة) . إنّهم أنفسهم ، بخلاف ذلك ، مزوّدون في وجهٍ من الوجوه سلطة السيادة في صورة مستقلّة . وبذلك يتجلّى الإقرار بالهويّة السياسيّة للجماعات التعدّديّة المتضافرة على إنشاء الكلّ الجامع . وفي الوقت عينه يجسّد أيضًا نظام الكلّ هذا نفسه هويّةً أوسع شمولاً [١٨] .

٥) وقد تُصاغ التعدّديّة السياسيّة في شكلها الفيدراليّ استنادًا إلى المناطق أو الوحدات السكّانيّة . ولكنّها تستند عادةً إلى تحديد إقليميّ للأعضاء المكوّنة للكلّ (في شكل بلدان ودول أعضاء وكانتونات ، الخ) . ومن الطبيعيّ ، مقارنة بذلك ، أن تتنوّع الحالات التي تُكسِب المناطقَ الأعضاء المنظّمة أو المؤسّسة سياسيًّا أو إداريًّا فقط درجة أدنى في اعتبار هويّتها واحترام استقلاليّتها . والمثال على ذلك الهيئات المعتبرة بواسطة تأسيسها مستقلّة إداريًّا (القطاعات ، المناطق ، المجموعات المستقلّة كما هي الحال اليوم في إسبانيا) .

---

[١٨] لا يقوم تبرير نظام فيدراليّ على فكرة " الفصل العموديّ للسلطان " وحسب . ولا بالأحرى فقط على " الإرادة اللصيقة بالمواطنين " ، بل على مبدإ " الوحدة في الاختلاف " الملازم للهويّات السياسيّة التي تنشئ معًا في الوقت عينه هويّة مشتركة . ولكن لا يمكن هنا الولوج في تفاصيل إشكاليّة الفيدراليّة . امّا أن يكون واجبًا الحديثُ عن الفيدراليّة حيث تستعرض مختلف ترتيبات التعدّديّة ، فهذا ممّا يمكن تفهّمه حين نتبصّر في أنّ الفيدراليّة تُحدَّد في بعض الأحيان " كالمبدإ في النظام الاجتماعيّ الذي يُفضي بالاقتران المؤسّس المتواصل بين التجمّعات المستقلّة وذات المسؤوليّة الخاصّة ، يُفضي بها إلى وحدات أرحب توثّق عراها غايات مشتركة " . هذا ما يصرّح به على سبيل المثال كارل فيبر في :
Karl Weber, *Kriterien des Bundesstaates*, Wien, 1980, 26.

وتحظى هذه الهيئات من ثَمّ في حالٍ من الأحوال بوضع الهيئات المشابه للوضع الذي تتمتّع به اتّحادات الأفراد في بعض الكيانات المشتركة التعدّديّة . وقد يجدر التذكير هنا بوضع الكنائس في القانون العامّ في بعض الدول الأوروبيّة (كالنمسا وألمانيا) ، وأيضًا باتّحادات الأفراد المرسومة عرقيًّا أو وطنيًّا ، التي تحظى بوضع القانون العامّ ، فترعى شؤونها على أساس سيادتها الخاصّة ، كما حصل ذلك مثلاً في السنوات العشرين الأخيرة في إستونيا ، وكما أيّدت ذلك على الأقلّ العقول البصيرة في مملكة النمسا القديمة المتعدّدة الجنسيّات : فحيث تتعايش في كيان مشترك واحد سياسيّ جماعات شتّى ذات سمات وطنيّة أو عرقيّة ، دينيّة أو لغويّة ، فتطالب مطالبة سياسيّة بالاعتراف بهويّتها ، ولكن من غير أن تقطن في مساحات سكن متجاورة متجانسة ، يعود يستحيل ، وفقًا لفكرة " الوحدة في الكثرة " الفيدراليّة ، بناءُ العيش المشترك في شكل اتّحادات المناطق الأعضاء ، بل في شكل " اتّحادات الأفراد " [١٩] . وأمّا التأسيس الفيدراليّ الذي يدمج اتّحاد المناطق باتّحاد

---

[١٩] راجع :

E. Fröschl (Hg.), *Staat und Nation in multi-ethnischen Gesellschaften*, Wien 1997

في فضاء اللغة الألمانيّة تناقش هذه القضيّة بعنوان " حقّ المجموعات العرقيّة " ، تمييزًا لها ممّا هو شائع في شأن حقّ حماية الأقلّيّات . أنظر على سبيل المثال :

D. Blumenwitz, *Minderheiten- und Volksgruppenrecht. Aktuelle Entwicklung*, Bonn 1992 ; Id., *Volksgruppen und Minderheiten. Politische Vertretung und Kulturautonomie*, Berlin 1995.

ولقد جرت ، فوق ذلك ، محاولات للتطبيق في موارنيا (ابتداء من ١٩٠٥) وفي بوكوفينا (ابتداء من ١٩١٠) وفي أوكرانيا المستقلّة للمرّة الثانية بعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى (وهناك جرى ذلك للأوكرانيّين وللروس وللبولونيّين) . راجع :

H. Kloss, *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert. Die Sprachgemeinschaften zwischen Recht und Gewalt*, Wien 1969.

وسوف نعود إلى هذه القضيّة في ما يلي (أنظر القسم الرابع ، رقم ٤) . (تتألّف الدولة الاتّحاديّة البلجيكيّة الجديدة ، من جهة ، من ثلاثة أجزاء إقليميّة (المنطقة الفلاميّة والمنطقة الوالونيّة

الأشخاص فهو ممكن ، كما يدلّ على ذلك مثال بلجيكا .

وبتعبير آخر : إنّ مبدأ التعدّديّة ، أي الإقرار بحقّ تقرير المصير والمشاركة في المسؤوليّة للجماعات الخاصّة أو الأنظمة المتفرّعة في كلّ جامع أوسع شمولاً ، وهو مبدأ الإقرار "بالوحدة في التنوّع"، يمكنه داخل كيان مشترك سياسيّ أن يُنسّق تنسيقًا شديد الاختلاف .

وفي هذا أيضًا دورٌ تؤدّيه أسس التقرير ومعايير التكوين . فتقدير علاقة المجتمع بالدولة ، والدائرة الخاصّة بالدائرة العامّة ، والشرعيّة التي تُنسب في كلّ مرّة إلى ضروب الاختلاف الخاصّة ، هذا كلّه يتعلّق ، على وجه الاحتمال ، بما هي عليه أسباب وجود هذه الاختلافات . كأن يدور الأمر مثلاً حول تعدّد المصالح أو حول تنوّع الهويّات العرقيّة أو اللغويّة أو الدينيّة . وفي الوقت عينه ثمّة إسهام يؤدّيه السؤال عن المجتمع ، هل يُنظر إليه كمنتدى حيويّ لأشخاص فرادى يأتلفون ويتفاعلون مبدئيًّا بمحض نشوء إرادتهم المستقلّة (كما في النموذج الفراداني أو الليبراليّ) ، أو هل تشترك الجماعات (ابتداءً من الأُسَر) أو سواها من أشكال التجمّع في بناء المجتمع بناءً جوهريًّا ، إن صحّ التعبير .

وإنّ القضيّة عينها ، أي توجّه النظام السياسيّ مبدئيًّا نحو الوحدة والتنوّع ، ينبغي أن تُعَالج معالجة تفوق ما يحصل عادةً في نطاق "نظريّة التعدّديّة" في علم السياسة (وهي نظريّة تُقصي مثلاً الفيدراليّة لأنّها تصبّ عنايتها على تنوّع القوى الاجتماعيّة المستقلّة الفاعلة في وئام أو في خلاف بعضها مع بعض) .

والمنطقة المختلطة في بروكسل) ، ومن جهة أخرى ، من ثلاث جماعات (هي الجماعة الفلاميّة والجماعة الوالونيّة والجماعة الألمانيّة) .

٢-٤- ولو أنّه يمكن في مجتمع تعدّديّ أن تنشأ مصالح متعارضة يؤيّدها البعض وينبذها البعض الآخر، ولو أنّ مشاريع الحياة تتنافس بعضها مع بعض، فهذا لا يعني الحرب الأهليّة الباردة ولا الساخنة. فالدولة، أوّلاً، مستنهضة لأن تحافظ على السلام وأن تحثّ على التسامح مختلف المجموعات والقوى.

والعيش المشترك التعدّديّ مثلاً يعوزه، ثانيًا، استعداد باطن وكرم أخلاقيّ يقصيان الحرب الأهليّة. ولا تزال نظريّات التعدّديّة الأحدث عهدًا تشدّد بإصرار على أنّه ينبغي أن ينشأ "إجماع أساسيّ" يستحوذ على جميع القوى، إجماع لا ينقض بطبيعة الأحوال الصراع والمنافسة، ولكنّه يحول دون أن تنقلب الخلافات وقد بلغت حدّ المطلق، إلى "العداوة"، أي إلى نفي وجوديّ للآخر ولحقوقه. ولقد حمي النقاش لمعرفة هل يتضمّن هذا الإجماع الأساسيّ فقط إثبات "المبادئ الشكليّة" (كالحرّيّة والمساواة) والقواعد الإجرائيّة ولا سيّما في معالجة الخلافات (كقاعدة الأغلبيّة مثلاً، ولكن مبدإ حماية الأقليّات)، أو يتجلّى بالذات في هذه القواعد "أفكار" و"قيَم أساسيّة" تجوز بل تجب المطالبة بتأييد عامّ لها[٢٠]. وأن تكون الكنيسة الكاثوليكيّة في الزمن الأحدث عهدًا قد أفضت إلى إقرار بيّن بالتعدّديّة، كما أُفصِح عن ذلك في وثائق الإبلاغ التعليميّة التي أذاعها الباباوات الأخيرون، ولا سيّما في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فهذا يبرّره تبريرًا قاطعًا إدراك الكنيسة أنّ قواعد العمل في نظام تعدّديّ ترتكز على "أفكار" أو "قيم أساسيّة"، كما يُعبَّر عنها في البُنى والمؤسّسات. والتعليم الكاثوليكيّ أدرك البنى التعدّديّة كنتيجة لتعليم محدّد في شأن جوهر الإنسان ومصيره. فالبشر، بمقتضى كرامة الشخص البشريّ، هم مدعوّون

[٢٠] راجع ما قيل عن معنى المؤسّسات في الحاشية ١٦.

إلى أن يتعهّدوا حرّيّتهم بروح المسؤوليّة الذاتيّة ، وقد أطلق لهم الحقّ أن يطمحوا معًا إلى الخيرات العائدة إليهم . وحرّيّة ضميرهم تصلح بلا قيد ولا شرط ، حتّى في أمور المعتقد . فحرّيّة المعتقد والحرّيّة السياسيّة متعلّقتان الواحدة بالأخرى . فالبشر ، بصفتهم أشخاصًا عاقلين يزيّنهم الطموح إلى الحقيقة . ولكنّهم أيضًا معرّضون للضلال . وهنا بالذات ، في أمور الاجتماع والسياسة ، لا يتسنّى في الغالب الاطّلاع على مواضيع الحقيقة ومواضيع الضلال اختلافًا مُحكمًا ، ممّا يسوق البشر ، لا محالة ، إلى تعدّد في طرق التبصّر وفي البرامج والمشاريع تسابق بعضها بعضًا . وهذا ممّا يبعث على التضامن في الجهود سعيًا إلى حلّ للإعضال مقبول ، تلهمه المعرفة الحقّة واليقين ويوائم الخير العامّ . ومع هذا كلّه ، للبشر ، بمقتضى كرامتهم الشخصيّة ، حقوق لا تُمسّ ، ومنها خصوصًا الحقّ في حرّيّة المعتقد وحرّيّة الضمير ، ومقترنًا بذلك ، الحقّ في العيش وفقًا لقناعاتهم ، على أن لا يهدّد هذا النظامَ العامَّ العادل [٢١] .

فالنظام التعدّديّ الخليق بالإنسانيّة هو إذن على الدوام خاضع للتوتّر ينشأ بين مبدإ حرّيّة القناعة والتصرّف المبنيّة على الكرامة البشريّة ، من جهة ، والحاجة الملحّة إلى أمور أساسيّة مشتركة (وفي مقدّمتها الاتّفاق على مبدإ الكرامة البشريّة وما ينبثق منه) ، من جهة أخرى .

وعلى نحو ما قيل ، يقوم بين أصحاب نظريّة التعدّديّة اتّفاق عريض على ضرورة إجماع أساسيّ مناسب ينشأ بين أعضاء كيان مشترك تعدّديّ .

---

[٢١] أنظر في الحاشية ١٤ : A. Schwan, 430 .

مع الإشارة إلى التصريحات الموائمة في الكتابات التعليميّة البابويّة وفي نصوص المجمع (وفيها تصريح في الحرّيّة الدينيّة ، والدستور الراعويّ في الكنيسة في عالم اليوم) . وراجع أيضًا :

A. Schwan, *Katholische Kirche und pluralitische Politik. Polistische Implikationen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 1966.

ومن البديهيّ ، في نطاق الحضارة الغربيّة ، أن ينطوي هذا الإجماع الأساسيّ على احترام حقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة ، ولو أنّ هناك في ثقافتنا اختلافًا في مواضيع التشديد ضمن نظام الحقوق الأساسيّة اختلافًا لا ريب فيه [٢٢] .

وبذلك يعتلن أيضًا أمرٌ إضافيّ : فمضامين " الوفاق الأساسيّ " الذي يعبّر أيضًا في نظام تعدّديّ عن قيام مشتركات مبدئيّة ، هذه المضامين ليس لها فقط سمة عامّة مجرّدة ، بحيث تضحي لكلّ مجتمع المقياس في تحديد مضمون هويّته . بل هناك بالأحرى ، دون شكّ ، في مختلف الكيانات المشتركة التعدّديّة ، " مؤتلفٌ من القيم الأساسيّة " و" محتشَد من الأفكار " ، إن صحّ التعبير ، منشئان للهويّة بانيان للتضامن . وهذه الكيانات لها " روحها الموضوعيّ " الخاصّ ، لا بل عوالمها الرمزيّة الخاصّة ، كما هي الحال أيضًا في الجماعات والمجموعات التي تضمّها . فالتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة ، في معناها التامّ ، تنطوي على الاعتراف بهذه العوالم الرمزيّة الخاصّة ، وبهذه

---

[٢٢] في الأصل لم يكن على الإطلاق بديهيًّا التأليف بين حقوق الحرّيّة الليبراليّة ، والحقوق الديموقراطيّة في المشاركة الفاعلة ، وحقوق الوقاية والمطالبة . ولقد ظهرت مجموعات المؤالفات في الحقوق الأساسيّة كنتيجة لبرنامج روحيّ موازٍ أنشأته قوى ذات مطالب مختلفة عارضت في بادئ الأمر بعضها بعضًا . وهي مطالب قد اندمجت بلا ريب في سياق التطوّر في تركيب توليفيّ للتمييز بين الحقوق " الليبراليّة " في " الوضع السلبيّ " والحقوق الديموقراطيّة في " الوضع الفاعل " وحقوق " الحالة الوضعيّة " التي صيغت أصلاً صياغة اجتماعيّة . أنظر :
G. Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Freiburg, 1893.
(وإلى هذا التعداد أضيفت لاحقًا الضمانات المشابهة للحقوق الأساسيّة التي صاغها ، إن صحّ التعبير ، المحافظون ، وهي ضمانات قيام مؤسّسات " مستقلّة بموضوعها ") . وإنّ أنظمة حقوق الإنسان والمواطن ، تبدو من الخارج ، كأنّها قد اكتسبت بظاهر التأصّل والتبرير الليبراليّ ، على نحو ما تطوّرت في الدول الغربيّة . ولكنّها تثبت ذاتها ، لدى التبصّر فيها عن كثب ، كنتيجة " لتعدّديّة " في الأفكار والمطالب المنبثقة من أصل فكريّ أو اجتماعيّ .

الذهنيّات وأساليب الحياة . ولكنّها تنطوي أيضًا على إيلاج هذه الأمور كلّها في وفاق كلّيّ شامل . والتعدّديّة السياسيّة والتعدّدية الثقافيّة مقترنتان الواحدة بالأخرى [٢٣] . وفي البلدان الموسومة وسمًا أشدّ بالليبراليّة الكلاسيكيّة ، مثل الولايات المتّحدة الأميركيّة ، طُرِق هذا الموضوع قبل كلّ شيء ، بعنوان النقاش في شأن المذهب الجماعيّ (Communitarism) . وهذا أوّلاً بالنظر إلى المعاني المشتركة وما تنصبه لها من تحدّيات خبراتُ التعدّديّة الثقافيّة (وهي تعدّديّة باتت لا تُنتبذ أو "تُقهر" باستراتيجيّة "التذويب" في "أمّة" تُحدّد هويّتها تحديدًا سياسيًّا أو بخطّة إقصاء من دائرة التمثيل العلنيّ) [٢٤] .

٢–٥– لا جرم أنّ التعدّديّة لا يجوز أن تتحوّل عقيدة خلاص أو علاجًا راهنًا لتشكيل المجتمع . فثمّة انتقاد للتعدّديّة منبثق من مصادر شتّى [٢٥] . فمن ناحية ، اشتكى البعض من خطر القضاء على سيادة الدولة ، حيث تتحوّل الدولة مجرّد أداة لمجموعات المصالح المتسلّطة ، فلا يعود ممكنًا تغليب الخير العامّ على المصالح الخاصّة وتحالفات أصحابها . ومن ناحية أخرى ، قام في الديموقراطيّة الراديكاليّة وفي اليسار نقدٌ لمضمون التعدّديّة مفاده أنّ النموذج التعدّديّ يحجب البنية الطبقيّة في النظام القائم في المجتمع والسلطة

---

[٢٣] في شأن ارتباط التعدّديّة الدينيّة بالتعدّديّة السياسيّة ، أنظر ما يلي في القسم الرابع .

[٢٤] راجع مثلاً :

A. Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York 1998 ; Id., *The Spirit of Community. Rights, Responsibilies and the Communitarian Agenda*, New York 1993 ; Ch. Taylor, *Multicultralism and " The Politics of Recognition ". An Essay*, Princeton NJ 1992 ; A Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.1993 ; M. Brumlik - H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

[٢٥] من الشواهد المعبّرة على ذلك ، أنظر المرجع المذكور في الحاشية ١٤ :

F. Nuscheler - W. Steffani.

(وهو النظام الرأسماليّ) ، وأنّ التعدّد الرائد بمقاييسه هو في جميع قواعده حكم القلّة من مجموعات النفوذ التي يعود إليها أن تسكّن من روع الجماهير المظلومة وأن تسترضيها فتستوهمها بتسوية عادلة في المصالح أو على الأقلّ بتسوية يُطاق احتمالها . وفحوى التشكّي في نوعَي الانتقاد كليهما أنّ مجموعات النفوذ في النظام التعدّديّ تتّخذ الشعب وسيلة إبلاغ ، ولكن لا من أجل مفهوم شرعيّ للخير العامّ ، بل تحت راية الاستئثار بقسط كبير من المطالبة بالسلطة وبمصادرها . ويجري التشديد على انعدام تكافؤ الفُرص بين المجموعات والاتّحادات المشاركة في لعبة القوى التعدّديّة ، وعلى الإهمال المُغْرض للمطالب التي يعسر تأليف منظّمات مقتدرة ترعاها وينضاف إلى ذلك الانتقاد الديموقراطيّ للتعدّديّة الذي يشكو من الميول الداخليّة لحكم القلّة في اتّحادات المصالح (وأيضًا في الأحزاب السياسيّة) .

بيد أنّ أصحاب النظام السياسيّ التعدّديّ يشدّدون على أنّ نظامًا تعدّديًّا متناميًا هو نظام مُعرَّض للخطر : " لا تني الديموقراطيّة التعدّديّة " ، بحسب إرنست فرنكل[٢٦] زعيم المدافعين عن التعدّديّة السياسيّة في ألمانيا ما بعد الحرب ، " يهدّدها إمّا خطر استثارة نظام تعسّفيّ في ردّ فعل خبيث الطويّة ، وذلك بسبب المغالاة في التشديد على التوتّرات الاجتماعيّة التي تسم هذه الديموقراطيّة ، وإمّا خطر التجمّد في نظام تعسّفيّ رَضيّ ، وذلك بسبب همود عامّ مفقدٍ للشعور السياسيّ مردُّه إلى ذهن هذه التوتّرات " . ومثل هذه الهموم تنشأ أيضًا لدى الحفاظ على الهويّة ولدى المعايشة المثمرة بين المواقف الفكريّة الأساسيّة : فإمّا إمكان فقدان الوفاق الأساسيّ ، وإمّا

---

[٢٦] أنظر :

E. Fraenkel, " Strukturanalyse der modernen Demokratie ", in : *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Beilage zur Wochenzeitung " Das Parlament "), B 49 (Bonn 1969), 23.

الاستمساك الأمين بالفهم الذاتيّ لدى القوى المشاركة [٢٧] .

فليست التعّدديّة إذن بديهيّة في ذاتها على الإطلاق ، ولو كنّا نقرّ لها " بأساس في الأشياء " إقرارًا كيانيًّا إن صحّ التعبير . فبيان القضيّة النظريّ

---

[٢٧] " إن التعايش وبالتالي التنافس بين رؤى فكريّة أو أديان كثيرة في كيان مشترك واحد يحدّد لذاته هويّة الحرّيّة فقط ، يكاد بمضيّ الزمن لا يُخلي هذه الرؤى الفكريّة دون المساس بها . فإمّا أنّ الاتصال الاجتماعيّ يُفضي بين كلٍّ من الرؤى الفكريّة إلى تآكل متبادل تدريجيّ في سلطة صلاحيتها ، فيضحي النسبيّ في المجتمع ككلّ نسبيًّا في حدّ ذاته ، وحينئذ يمكن التطلّع مرّة أخرى إلى هذا التحرّك تطلّعًا نظريًّا إذ تُعلن نسبيّة القيم أساسًا فكريًّا للكيان المشترك التعدّديّ في موقع تعايش أنظمة كثيرة تنادي بمطلقيّة القيم . وهذا يعني عمليًّا أنّ الرؤى الفكريّة أو الأديان تذوي شيئًا فشيئًا فتتحوّل نماذج محضة في طرق التفكير والمسلك مشروطة ببيئتها الخارجيّة ومجرّدة من معاني الوجود السحيقة الأبعاد . وإذا بانحلال جميع القناعات البليغة ، في نهاية الأمر ، يُذبل في المجتمع رونق محيّاه الروحيّ ... وكذلك من الممكن أن يسير التطوّر في الاتّجاه المعاكس . فالتعايش العقائدي يعيدنا مرّة أخرى إلى الاصطباغ الحادّ بالتنافس ، وبالتالي إلى صراعات جوهريّة تُفضي هي أيضًا إلى مختلف المجموعات وإلى نهاية التسامح وإلى المناداة العقائديّة العدوانيّة بالرؤى الفكريّة . وعاقبة ذلك أنّ المجموعات التي كان يجوز لها فعلاً في النظام التعدّديّ أن تدرك ذاتها فقط كأجزاء من المجتمع ككلّ ، باتت تقوم كلّ واحدة منها كجزء بدل الكلّ . وحيث يفضي النضال الفكريّ إلى الكفاح المسلّح ، يُضحي من واجب المنتصر أن يتسلّط على منافسيه بحكم الاستبداد " . أنظر :

U. Matz, " Zur Dialektik von totalitärer Ideologie und pluralistischer Gesellschaft ", in : M. Funke (Hg.), *Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa*, Düsseldorf 1987, 559-560.

وربّما يمكن العثور على مخرج من هذا الإحراج لا حيث الحرّيّة تدرك إدراكًا شكليًّا وتتقدّم على الجماعات الأجزاء المتعايشة في كلٍّ جامع تعدّديّ ، بل حيث الحرّيّة ، كعنصر مثلاً من عناصر الكرامة البشريّة الشاملة ، تتعرّف إليها هذه الجماعات عينها (أي الجماعات الدينيّة) كحرّيّة شاءها الله لها ، فتستطيع حينئذٍ هذه الجماعات أن تدرك التعدّديّة لا كشرٍّ محتّم ، بل كتكليف مُلزِم بالعيش المشترك المثمر .

وبحجّة أولى الانتقال بها إلى حيّز الواقع العمليّ يستمرّان كمهمّة عصيبة.

٣- التعدّد والتعدّديّة على الصعيد الدوليّ

٣-١- إنّ الملاحظات السالفة لم تفِ بعدُ بحقّ ما تقتضيه المفاهيم من إيضاح سابق. فالحديث (بحسب موضوع اليوم) يدور " حول التعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ "، وذلك لأنّ " التعدّد الاجتماعيّ والسياسيّ... على الصعيد الوطنيّ والدوليّ يشكّل بنوع متزايد إحدى كبريات التحدّيات السياسيّة " [٢٨]. وبإزاء ذلك، كان المعنيّ في ما سلف من القول في صورة عامّة التعدّديّة ضمن المجتمعات المنظّمة تنظيمًا سياسيًّا، أي التعدّديّة على الصعيد الوطنيّ بحسب تعابير الوثيقة الإعداديّة.

وهنا تنشأ في الحقيقة معضلة في دلالة المعنى، مع ما يتّصل بها من متضمّنات نظريّة وعمليّة. فالصعيد الوطنيّ يعني صعيد المجتمع المفرد الذي صورة تنظيمه السياسيّ هو " الدولة القوميّة ". أمّا الصعيد الدوليّ، فهو صعيد مجتمع الدول وصعيد العلاقات بين الدول. وهذا ما يناسب الاستعمال اللغويّ الأنكلوسكسونيّ الذي فرض نفسه فرضًا واسعًا في خطاب السياسة وعلم الاجتماع.

ويكفي التذكير بأنّ منظّمة جماعة الدول العالميّة الشمول تدعى " هيئة الأمم المتّحدة " (على نحو ما كانت أيضًا " عصبة الأمم " صلة الوصل بين الدول). وبذلك كان بلا ريب موضع الانطلاق، إن صحّ التعبير، للدولة القوميّة كنموذج في النظام السياسيّ السائد. " فالأمّة " هي قوام المجتمع في هذا النموذج، وهويّتها يُعبَّر عنها في المؤسّسات والرموز الوطنيّة.

---

[٢٨] أنظر الوثيقة الإعداديّة، ص ٤٩٥.

ولكنّ هذا ليس مبدئيًا من البديهيّات . فلقد نشأت في حقبات كثيرة من التاريخ اتّحادات ممالك ووحدات سياسيّة كان لها ، إن صحّ التعبير ، إمّا سمات الكيان الذي هو ما قبل الأمّة ، وإمّا سمات الكيان الذي هو ما دون الأمّة ، وإمّا أيضًا سمات الكيان المتعدّد الأمم أو الكيان الذي هو ما فوق الأمم . فالإمبراطوريّات كانت اتّحادات ممالك استطاعت أن تشتمل على قبائل وأقوام مختلفة كلّ الاختلاف . وكانت "المدينة" كيانًا مشتركًا سياسيًّا قائمًا في جانب كيانات أخرى في داخل الجماعة الهلّينيّة . أمّا "ممالك" القرون الوسطى فلم تكن تسمها ، بحسب مدلول المفردات الحديث ، الهويّة "القوميّة" والتجانس . فالدولة القوميّة – وهي الكيان المشترك أي "المدينة" تبني مبدأ هويّتها وتضامنها الأمّةُ التي تؤيّد ذاتها وتؤيّد مصيرها بذاتها – هي اختراع حديث العهد نسبيًّا . ولم تفرض ذاتها فعلاً إلاّ في القرنين التاسع عشر والعشرين . ويُظهر علمُ التاريخ أنّه أيضًا في أوروبا ، حيث حصل هذا الاختراع ، "قام في جانب النموذج المسيطر للدولة القوميّة المصطبغة بثقافة الكتابة ، قام على الدوام نموذج الدولة "المتخطّية للقوميّات" ، تلك الدولة التي توحّد في حدودها الكثير من الشعوب والثقافات . وأظهر هذا العلم أيضًا "أنّ نموذج الدولة هذا أبان إلى اليوم قدرته على الحياة في أشكال شتّى"[٢٩] .

وقد يكون على قدر أعظم من الأهمّيّة ضرورةُ السعي حتّى تتوفّر له أسباب الحياة اليوم وغدًا . وذلك لطائفة من الاعتبارات :

أوّلاً : تجاه مشاريع "الدمج" وسياساته ، وهذا يعني تنظيم الارتباط المتبادل تنظيم التعاون المشترك ، تميل الدول إلى التفاعل مع ميول التشابك

---

[٢٩] راجع مقدّمة O.Dann - H.U. Wehler في الكتاب الذي نشره :
Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem in Europa*, Göttingen 1991.

المتزايد وميول التبعيّة المتبادلة المتصاعدة، سواء كان ذلك في إطار ميول تجاوز الدولة إلى "شموليّة المنطقة" أو في إطار "العولمة". وهذا يبلغ حدّ إنشاء أنظمة قانونيّة وأجهزة تقرير وتحكيم تتجاوز الأوطان (كما يمكننا أن نعاين ذلك في مثال الاتّحاد الأوروبّيّ). أمّا إذا كان هذا الميل يمكنه أن يفضي أو سوف يفضي أو حتّى ينبغي له أن يفضي إلى "تكوّن دولة" تتخطّى ما قام حتّى الآن من أمم ودول أعضاء، فهذا ممّا هو قابل للنقاش وموضع نقاش فعلاً. وسبب ذلك، قبل كلّ شيء، أنّنا، بحسب القاعدة العامّة، نتصوّر على وجه الدقّة "الدولة" كنوع من "الدولة القوميّة". وفي جميع الأحوال، فإنّ الدمج، حيث تتأتّى له سُبُل النجاح، يقرّب بين الشعوب والدول المشتركة في جماعة مصير لا تني على توثّق في الرباط. ولا يكون العيش المشترك المثمر في هذه الجماعة ممكنًا إلاّ حيث "الوحدة في التنوّع"، وقد اتّسع نطاقها، يسعها أن تتأسّس في بُنى تنشئ للمجتمع تضامنه وهويّته.

ثانيًا: وهناك نزوعٌ إلى حلِّ التجانس القومي القائم إلى الآن. وذلك يجري حيث رسم هذا التجانس حتّى الآن صورة المشهد العامّ في المجتمع. فكثير من البلدان التي وعت ذاتها أو تعي ذاتها تقليديًّا كدول قوميّة (متجانسة نسبيًّا) قد استضافت، سواء طوعًا أو كرهًا، نازحين قدموا إليها من بلدان أخرى، حتّى من دوائر حضاريّة أخرى. والسؤال هو هل يحافظ هؤلاء، وفي أيّ قدر وفي خلال أيّ مدى من الزمن، هل يحافظون على استقلالهم الثقافيّ أم يتخلّون عنه (حتّى لو أخذوا هم أو ذرّيّتهم بلغة البلد). فالنزوع إلى التعدّد الثقافيّ في مجتمعات مركّبة تركيب الدولة يثير حفيظة المواطنين والسياسيّين ويشغل بال المعنيّين بتركيب النظريّات.

ثالثًا: وما زالت توجد أمكنة تقطنها قوميّات كثيرة. وهنا يمكن "الدولة القوميّة" بكلّ صفاتها المميّزة إن ترسّخ كيانها ملحقة الضرر بقسم

من المواطنات والمواطنين الذين يفقدون بذلك هويّتهم الثقافيّة ، وإمّا أن يضمن فيها على كلّ حال التجانس القوميّ بانتهاج سبيل " التصفية العرقيّة " . وما انفكّ الاعتقاد يسود ، منذ زمن ما بعد الحرب العالميّة الثانية ، أنّ " الإكراه على تبديل الانتماء القوميّ ... هو اعتداء على كرامة الإنسان " [1] . (مثل الإكراه على تبديل الدين) ، فيما " دمج " الأقلّيات المتفاوت في نسبة إلزاميّته الجماعيّة كان لبضعة عقود خلت يُعتبر دمجًا شرعيًّا . وكذلك كان الترحيل الجماعيّ الإجباريّ يبدو أيضًا بلا ريب سائغًا [2] . وبعبارة أخرى ، سيكون من الضروريّ ، ولا سيّما في داخل الدول الديموقراطيّة التعدّديّة ، التنشئة على التبصّر في إمكانات الحلول وتطويرها في العيش المشترك بين الدول وبين الأعراق وبين الثقافات .

٣-٢- وبعبارة " دوليّ " عنى واضعو الوثيقة الإعداديّة مستوى سياسة

---

[1] أنظر :

R. Wittram, *Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1954, 28.

[2] نصّت معاهدة لوزان (١٩٢٣) على الترحيل الإجباريّ لجميع اليونانيّين من تركيا ولجميع الأتراك من اليونان . وفي أثناء الحرب اليونانيّة التركيّة السابقة لهذه المعاهدة (١٩٢٠-١٩٢٢) كان قد طُرد مئات الآلاف من وطنهم . وبعد أن أيّد فريتيوف نانسن (Fridtjof Nansen) ، مفوّض اللاجئين في عصبة الأمم ، العرض القائل بأن " فرز السكّان يُفضي إلى ضمان المسالمة الحقيقيّة " ، وبذلك لم يكن يُنكر أنّ هذا ينبغي أن يتضمّن الإكراه الفظّ ، ما لبث أن حصل على جائزة نوبل للسلام .

Th. Veiter, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im ausgehenden 20. Jahrhundert*, I, München 1984, 56 ss. ; H. Lemberg, " " Ethnische Säuberung ". Ein Mittel zur Lösung von Nationalitätenproblemen ", in : *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Beilage zur Wochenzetung " Das Parlament ") B 46 (Bonn 1992), 27 ss.

العالم ، وخصوصًا سياسة الدول بعضها مع بعض ، وذلك في بيان أوضح تحت راية العولمة .

والحقيقة أنّ معضلات التعدّد والتعدّديّة تنشأ في هذا المستوى بغير ما تنشأ في مستوى الدولة الداخليّ . وهذا على الأقلّ بحسب ما يبدو لأوّل وهلة .

فالتعدّديّة داخل الدولة الواحدة هي باعتبارها وحدة في التنوّع ، مع الاعتراف الصريح باستقلال بعض العناصر الخاصّة ، إنجاز لم يحصل ، على الأقلّ في بعض الدول ، إلاّ بعد لأْي وتعب ، مناهضة لما تواتر في الفكر السياسيّ والسياسة الدستوريّة من توجّه أحاديّ (حتّى لا نقول : متهوّس) . ولقد سبق أن كانت الوحدة في الحضارات القديمة المتطوّرة مطلبًا هامًّا باعتبارها علامة البنية الاجتماعيّة القائمة على مختلف الرُّتب . وذلك لأنّ الممالك كانت في ذلك الزمان معرَّضة على الدوام لخطر التفكّك والانحلال . وتجاه الميل الطبيعيّ إلى تداعي القوى ، تمّ التشديد على الحفاظ على الوحدة . لذلك كان دمج أو إخضاع القوى الخاصّة ، أو قمعها بالقوّة عند المقاومة ، من المهمّات المستديمة ، التي أمست في الواقع عبئًا لم تقدر عادة على حمله الإمكانيّات والمقدّرات المتوفّرة [٣٢] . ومن معين هذا التقليد تنبثق أنماطٌ من التفكير ما انفكّت فاعلة إلى هذا الزمن من حضارتنا .

" فالمملكة غير المتّحدة في ذاتها يتشتّت شملها فتنهار " ، بحسب العهد القديم . " وكثرة الحكّام ضررٌ ، فليحكم واحد فقط " . " الكائن والخير والواحد أمور متوافقة " . فالخلاص يكمن في الوحدة وفي التوجّه نحو المركز القطب وفي المشاركة بالسلطة المركزيّة المنشئة للوحدة .

---

[٣٢] راجع على سبيل المثال :

S.N. Eisenstadt, *the Political Systems of Empires*, London 1963.

وفي عصر التكوين الحديث لحدود الأقاليم الجغرافيّة تجدّد تعظيم وحدانيّة النظام . ففَرضُ سيادة الحاكم الفرد (أو أيضًا الملك " المطلق الصلاحية " في البرلمان) تحت راية الحكم المطلق ، ظلّ موضوعًا رائدًا منذ أن عرض له عرضًا كلاسيكيًّا ألكسيس دو توكفيل [٣٣] . أمّا توماس هوبز فإدراكه للدولة " كالإله المائت " فيه التبرير النموذجيّ لإرادة السيادة المطلقة في وحدتها غير المشروطة . وفي مقابل هذه الإرادة تكون التعدّديّة من باب الظلم . ولقد بدت الأوضاع كأنّها ترغم على مثل هذا الاستقطاب المكثّف الوحدانيّ للسلطة : " فبالنظر إلى استمرار الحرب والشدّة بين الناس كان حكم الاستبداد حكم الضرورة طالما أنّه كان يدّعي أنه السبيل الوحيد لصيانة الوجود وطالما أنّ الحفاظ على الحياة في كلّ عصر ولدى انبعاث الأزمات يبقى من واجب الدولة ... " [٣٤] . والديموقراطيّة أيضًا ، في مستهلّ الأمر ، فرضت ذاتها في الفكر الأوروبّيّ في تنوّع " أحاديّ " تحت راية أفكار جان جاك روسّو : في سبيل " الإرادة العامّة " والحفاظ على وحدتها المتناغمة ، يجب أن تتراجع جميع

---

[٣٣] راجع :

A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris 1856 ; P. Anderson, *Die Entstehung des absolutistischen Staates*, Frankfurt/ M. 1979 ; E. Hinrichs (Hg.), *Absolutismus*, Frankfurt/M. 1986 ; C. Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton NJ 1975.

وفي شأن الأبعاد الأنتربولوجيّة والاجتماعيّة راجع :

W. Seitter, *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*, München 1985 ; L. Bauer - H. Matiz, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, München 1985.

أنظر أيضًا ما سنعرضه لاحقًا تحت رقم ٤-٣ .

[٣٤] أنظر :

H. Liebel, " Der aufgeklärte Absolutismus und die Gesellschaftskrise in Deutschland in 18. Jahrhundert ", in : W. Hubatsch (Hg.), *Absolutismus*, Darmstadt 1973, 542.

المصالح الخاصّة ، أو قل يجب أن لا يُصار إلى التعبير عنها [٣٥] .

ومن هنا غالبًا ما كانت " التعدّديّة " شعارًا يؤيّد إدخال وضمان التعدّد والتنوّع وبعضًا من استقلاليّة المجموعات والأعضاء ، وذلك في نطاق الوحدة يُنظر إليها نظرة الأمر المسلّم به [٣٦] .

وفي الإطار العالميّ تختلف اختلافًا كلّيًا شروط استهلال النقاشات في شأن التعدّديّة . فالعالم كمجال حيويّ ما فتئ يتفرّع إلى دول ذات سيادة . ولا ريب أنّ معظم هذه الدول هي دول أعضاء في منظّمة الأمم المتّحدة . بيد أنّ شرعة هذه المنظّمة تعلن إعلانًا صريحًا " المساواة المطلقة بين جميع أعضائها " وعدم جواز التدخّل في الأمور التي هي بطبيعتها من اختصاص دولة بمفردها " [٣٧] .

ولكنّ المنظّمة ، حيال التصوّر الكلاسّيكيّ لهذه القضيّة ، قد حدّت من سيادة الدول من إحدى النواحي ، إذ تمّ تعطيل " الحقّ في الحرب " المتداول ، الذي كان في الماضي يُعتبر نتيجة لهذه السيادة . بيد أنّ الحرب في واقع الأمر ما أُقصيت من نطاق السياسة ، لأنّ ما نصّت عليه شرعة الأمم المتّحدة من آليّات التسوية السلميّة للخلافات ، من ناحية ، وتدابير الحفاظ على السلام العالميّ وعلى أمن المسكونة بواسطة مجلس الأمن المنبثق من المنظّمة ، من ناحية أخرى ، لم تَقُم بوظيفتها بصورة كافية أو لم توضَع موضع

---

[٣٥] للبحث في الجذور اللاهوتيّة لهذه النظريّة راجع :

H. Schneider, " Patriotismus und Nationalismus ", in : *Concilium*, 31 (1995), 499 -509.

[٣٦] في النقاش السياسيّ أدخل هارولد لاسكي سنة ١٩١٥ كلمة التعدّدية كطرح يناقض مطالبة الدولة بالصلاحية المطلقة . أنظر :

H. Laski, " The Sovereignty of the States " (1915), in : *Studies in the Problem of Sovereignty*, London 1968.

[٣٧] البند الثاني من الشرعة ، الرقمان ١ و ٧ .

التنفيذ .

وهكذا ظلّ مبدأ " الوحدة في التنوّع " ، على الأقلّ من وجهة نظر معيّنة ، غير محقّق تحقيقًا سياسيًّا . فذلك المدى من الشركة والوحدة لم يُبلَغ إليه بعد ، وهو المدى الذي يُقصي تسويةَ النزاعات بعنف البطش بين مختلف القوى الخاصّة . وبعبارة أخرى ، فكما أنّ نظام المجتمع التعدّديّ لا يلغي في الحقيقة النزاع ، بل يبطل تسويته بالعنف (كمثل الحرب الأهليّة) ، ينبغي لنظام عالميّ سياسيّ تعدّديّ وافٍ أن يتغلّب كذلك على الحرب ، لا على صراع القناعات والمصالح . فينبغي له أن يجعل السلام ممكنًا وأن يوطّده .

وعلى غرار الكثيرين من المفكّرين السابقين ، رأى مفكّر معاصر رشيد الذهن منذ أكثر من ثلاثة عقود أنّ تحوّلاً موائمًا للسياسة العالميّة ضروريّ من أجل مستقبل البشريّة . وطرح إلى ذلك طائفة من العروض [٣٨] :

١) من الضروريّ ، وقد بات يمكن أن ترصد في ذلك بعض الميول ، أن تتحوّل لهذا الأمر السياسة الخارجيّة القائمة إلى الآن شيئًا فشيئًا إلى سياسة داخليّة في مستوى المسكونة . وهذا يعني " نشوء مؤسّسات تتجاوز حدود الأوطان ويعني أيضًا الحكم على مشاكل العالم السياسيّة بواسطة مقولات السياسة الداخليّة " .

٢) بيد أنّ هذا لا يعني قيام " دولة عالميّة " ، إذ إنّ متّحَدًا عالميًّا قد تعسر سياسته . وبذلك قد تضحي طرائق الحكم عديمة اللطف . والدولة العالميّة قد تنقلب " خطرًا على الحرّيّة وباعثًا على التسوية بين الثقافات " . ولذلك من المهمّ " أن يُفسَح في المجال لتنمو البُنى التي قد يمكنها أن تنوب

---

[٣٨] راجع :

C.F. von Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens*, Göttingen 1964 ; Id., *Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981*, München 1981-1983, 125 ss.

مناب هذه الدولة وأن تجعلها ، إذا قامت ، دولة يطاق احتمالها "[٣٩] .

٣) وفي جميع الأحوال فإنّ نظامًا عالميًّا يتيح للبشريّة النجاة يقتضي " مسعًى أخلاقيًّا عظيمًا " ، ألا وهو تحوّل في الوعي أساسيّ ومؤلم تدرك الديانات الكبرى قبل سواها سماته . وهو تحوّل يستتلي ضربًا من التضحية لدى الذين ينجزونه ، ويتجاوز تبادل الإدانات المُبسِلة [٤٠] .

٤) إنّ نماذج النظام الليبراليّة أو الاشتراكيّة لا يسعها أن تراعي مقتضيات الفكر الجديد الضروريّ للمستقبل ، ولا يقود إلى ذلك الجمع بين كلا النظامين ، ولا على وجه الإطلاق نهج عالميّ رأسماليّ شموليّ . وعلى كلّ حال يجدر استهداف " بنية تعدّديّة " دون أن يسعى أصحاب المناهج المتعايشة في إحراز النصر لصالح موقفهم [٤١] .

لقد كان الكلام على " المناهج المتعايشة " أو على " تعايش المفاهيم " لا يزال كناية عن مواجهة التعارض بين " معسكرَي المسكونة " في زمن الحرب الباردة . وكان يقرّر مسير التعليل خطرُ انقلاب هذه الحرب " حربًا حارّة " . غير أنّ الطروحات الرئيسيّة لم تفقد مسوّغاتها منذ ذلك الحين .

٣-٣ وبعبارة أخرى : تحت راية آفاق " عالم واحد للجميع " تنتصب في المقام الأوّل أمام السياسة مهمّة توطيد وحدة الكلّ وروابط الشراكة بين الجميع ، بشرط الحفاظ على التنوّع والخصوصيّة ، أي توطيد وحدة البشر الذين يحيون معًا في هذا العالم الواحد .

---

[٣٩] أنظر :

C.F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Geschichte und Kriegsverhütung*, München 1977, 262-263.

[٤٠] أنظر المرجع نفسه ، ص ١٣٥ وما بعدها .

[٤١] قارن بالمرجع نفسه ، ص ١١١ وما بعدها ، و١١٩ و١٥٢ و٢١٢ .

والحقيقة أنّ هذه الوحدة الموطّدة تعوزها بنية تستحقّ أن تحظى باعتراف الأعضاء وبإخلاصهم وتنال ذلك في الواقع . فينبغي إذن لهذه البنية أن توافق المقاييس الأساسيّة للشرعيّة ويجب أن تتهيّأ لها فرصة القبول الواقعيّ . وهذا يعني أمورًا كثيرة :

١) إنّ شكل هذه الوحدة الموطّدة ينبغي أن يؤهّل الجماعة المبنيّة على هذا النحو لأن ترعى بالإنصاف الواجبات التي أنشئت هي من أجل إنجازها . وهنا يجدر أن نتذكّر ما يناسب ذلك في هيئة الأمم المتّحدة من واجبات وتحديد للأهداف . ومنها على سبيل المثال :

١) الحفاظ على السلام العالميّ وتعزيزه والإفساح في المجال لتسوية سلميّة وعادلة للنزاعات .

٢) تنمية وتعزيز روابط " الصداقة "، أي ما يوائم مبادئ التضامن وضروراته [٤٢] ، بين الشعوب والدول ودوائر الحضارات حيث يجب أن تُراعي قواعد المساواة في الحقوق والحقّ في تقرير المصير .

٣) تعزيز العمل المشترك للبلوغ إلى الرقيّ الاجتماعيّ وإلى تحسين مستوى العيش ، وكذلك إلى حلّ المعضلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والإنسانيّة .

٤) تعزيز وتوطيد احترام حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة [٤٣] .

٥) وبإزاء الترابط المتزايد بين الدول والمجتمعات ، وبإزاء الآليّات

---

[٤٢] إنّ المساواة بين " الصداقة " (amicitia باللاتينيّة ، وphilia باليونانيّة) والمفهوم المعاصر للتضامن قد نُوّه به تنويهًا خاصًّا في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني " مئة سنة " ، المؤرّخة في أيّار ١٩٩١ ، في الفصل العاشر . راجع أيضًا :

E. Thiemer, *Solidarität begreifen. Karl Marx, Max Scheler, Aristoteles, Talcott Parsons. 4 Wege zum Verständnis eines menschlischen Miteinanders*, Frankfurt/ M. 1996.

[٤٣] قارن بمقدّمة شرعة الأمم المتّحدة وبالبند الأوّل فيها .

التنافذ المتنوّعة التي تتجاوز حدود الدول (سواء أكان هـذا التنـافذ في تناسـق أم في غير تناسق)، قد يجوز لنـا أن نضيـف مهمّـة أخـرى. فالاعـتراف الشـكليّ بمبادئ المساواة المطلقة بين الدول بات اليـوم على الأرجـح لا يكفـي لتمكـين مختلف الجماعات الخاصّة من الحفاظ على هويّتهـا الثقافيّـة والسياسيّة في نطاق حقّ تقرير المصير. ولذلك فإنّ الاعتناء بما للجماعات مـن مطـالب متعلّقة بهذه الأمور، أي التزام الأخذ بحقوق الجماعة في ضمان الهويّـة والـتزام صون هذه الحقوق، قد ينقلب واجبًا دوليًّا متعاظم الشأن. (وهنا تُطرَح في حقيقة الأمر أسئلة عسيرة: فمن ناحية، نسأل هـل وإلى أيّ مـدى تُضمَـن مثل هذه الحقوق فقط للجماعات المنتظمـة في دستور الدولـة، ولَمَ لا تحصـل عليها أيضًا اتّحادات الأشخاص من أصنـاف أخـرى كالأقلّيّـات والمجموعـات الشعبيّة والجماعات الدينيّة. ونسأل أيضًـا كيـف يمكـن ذلـك أن يتنـاغم ومبدأ حقّ شعب الدولة في تقرير مصيره. ومن ناحية أخرى، نسأل عن العلاقة بين حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة المعترف بهـا عالميًّـا مـن جهـة، ومثل هذه الحقوق الجماعيّة، من جهة أخرى ...).

٢) ولا يخفى على أحد أنّ مهامّ هيئة الأمم المتّحدة بحسب روح شـرعتها هي في وجه عامّ مهـامّ الـدول الأعضـاء في سياسـتها الخارجيّـة المتعاونـة، لأنّ سيادة هذه الدول وكذلك مبدأ عـدم تدخّـل الآخريـن في شـؤونها الداخليّـة، ذلك كلّه ينبغي أن يظلّ مصونًا. وفي نطاق منظّمة عالميّة قد توثّق كيانها في أرجاء المسكونة، يعسر علينا أن نسأل، ومن الثابت أنّه لا يمكننـا أن نناقش هذا السؤال مناقشة وافية في هذا الموضع، يعسـر علينـا أن نسـأل هل وإلى أيّ مدى يمكن أيضًا بعض العناصر المستخرجة من الأنظمة الـتي تتجاوز حدود الأوطان، أن تتأسّس تأسُّسًـا يتيـح البلـوغ إلى تكـوّن " سياسـة داخليّة عالميّة "، وهذا يعني البلوغ إلى إنشاء سياسة تضمّ برعايتها البشـر أجمعين وتستحقّ مثل هذا الاسم.

٣) ولا جرم أنّه في نطاق هذا العرض تُطرَح أيضًا معضلـة العدالـة . وذلك أنّه في ما يتعلّق بتوزيع المهامّ بين السلطات العامّة والسلطات الخاصّة (أي الوطنيّة) ينبغي أن يتواءم ذلك مع توزيع للصلاحيات وللموارد الضروريّة للحفاظ على هذه الصلاحيات . وهنا ليس من البديهيّ تحديد ما ينبغي أن يقوم بين المسؤولين من مهامّ وصلاحيات واكتساب للسلطة . ولهذا نما وتطوّر في التعليم الاجتماعيّ المسيحيّ مبدأ التكافل [٤٤] . وهو يعني أمورًا كثيرة :

أوّلاً : ينبغي ألاّ يُنزع من جماعةٍ " ضيّقة الحجم " ما تستطيع أن تؤدّيه وتنجزه هي بذاتها ، وذلك لصالح جماعة " واسعة الحجم " .

ثانيًا : وينبغي أن تقوم في الدرجة الأولى مهمّة مؤسّسات الجماعة " الواسعة الحجم " في إعانة الجماعات " الضيّقة الحجم " على أداء واجباتها .

---

[٤٤] في هذه الأثناء حظي مبدأ التكافل بالاعتراف أيضًا خارج فضاء الفكر الكاثوليكيّ ، مثلاً لدى اعتبار توزيع المهامّ والصلاحيات في جماعات الاندماج كما في الاتّحاد الأوروبّيّ . راجع في ذلك :

H. Lechler, *Das Subsidiaritätsprinzip. Strukturprinzip einer europäischen Union*, Berlin 1993 ; M. Grosse Hüttmann, *Das Subsidiaritätsprinzip in der EU. Eine Dokumentation; mit einer Einleitung zum Bedeutungsgehalt und zur Rezeption dieses Prinzips*, Tübingen 1996.

ولتقدير هذا الأمر تقديرًا مناسبًا تحسن الإشارة أيضًا إلى العناصر الأولى في العرض الأساسيّ (في المنشور البابويّ الاجتماعيّ " أربعون سنة " ، ١٩٣١ ، الفقرة ٧٩) : وعلى سبيل القياس يُطبّق مبدأ التكافل على العلاقة القائمة بين الجماعات " الصغيرة والتابعة " والجماعات " الكبيرة والآمرة " ، مع أنّ الأمر كان يدور أصلاً حول العلاقة بين الأفراد والجماعة . فإنّ ما يقوى الإنسان الفرد على إنجازه بمبادرته الخاصّة وبقواه الذاتيّة ، هذا لا يجوز أن يُنزع منه ويُسند إلى عمل المجتمع . وهذا ممّا يوافق التعليم القائل بأنّ الإنسان كشخص هو " من منشآت المجتمع بمثابة المالك والصانع والغاية " (المنشور البابوي " أمّ ومعلّمة " ، ١٩٦١ ، الفقرة ٢١٩) . وإنّ هذه الإشارة ، لهذا السبب ولأسباب أخرى ، لفي موضعها لأنّ عبارة " الجماعات التابعة " و" الجماعات الآمرة " يسهل إدراكها إدراكًا خاطئًا .

وحيث لا يفضي ذلك إلى نتائج مقبولـة ، هنـاك فقـط يقتضـي الأمـر أن تؤدّي المهمّةَ أداءً مباشرًا مؤسّساتُ الجماعة " الواسعة الحجم " .

ثالثًا : على قدر ما تقتضيه مهامّ الجماعة (سواء أكانت واسـعة الحجـم أم ضيّقة الحجم) ، يجب حقًّا أن توضَع في تصرّف هذه الجماعة الصلاحيات والموارد الضروريّة (وسائل النفوذ والسلطة) . وهذا يخصّ المهامّ " القائمـة بذاتها " وكذلك " المهـامّ الملحقـة " ، أي مهـامّ الإغاثـة المسندة إلى الجماعـات الضيّقة الحجم . والحقيقة أنّ تحقيق هذه الأفكار الموجّهة في الواقع العمليّ ليس بالأمر التلقائيّ على الإطلاق . فإذا كانت مهمّة معيّنة يمكن أن تنجزها في وجه عام جماعة " ضيّقة الحجم " ، سواء أكانت هذه الجماعة تكتفي بذاتها أم تسنُدها جماعات أخرى في المستوى عينه أو في المستوى " الأوسع حجمًـا " ، أو إذا كانت المهمّة المقصـودة ينبغي منـذ البـدء أن تُـترك للجماعـة " الواسعة الحجم " ، ففي شأن هذا كلّه يصعب الوصول إلى اتّفاق راهـن . ويصـحّ ذلك بأولى حجّة حين ينبغي الحكم على مهمّة يمكـن بوجـهٍ مـا (وبجهـد عظيم) أن تنجزها جماعة " ضيّقـة الحجـم " ، ألا يكـون مـن الأفضـل والأكـثر فعّاليّة ومكسبًا أن يتمّ إنجازها في إطار أوسع [٤٥] .

٤) ولا جرم أنّ تحقيق مبدإ التكافل ليس هو بمعضلة العدل الوحيدة التي تبرز إلى حيّز الوجود حين ينبغي ان تباشَر " سياسة داخليّـة عالميّـة " في نطاق نظام يقوم بين الدول والشعوب . حين ينبغي الإفضاء إلى القرار في مستوى علاقة الأوطان بعضها ببعض أو في المستوى الذي يتجاوز حدود الأوطان ، وذلك على أساس إسناد المهامّ والصلاحيات إسنادًا يوافق مبدأ

[٤٥] في ذلك ترتبط فعّاليّة الإنجاز بنوعيّة النتيجة الحاصلة من إنجاز المهمّة ، وبالتالي بجودة الحصيلة . أمّا فعّاليّة المكسب فتعود بخلاف ذلك إلى العلاقة القائمة بين الإنفاق (الكلفة والجهد) والمحصول .

التكافل ، حينئذ ينبغي للقرارات أن توافق من جهتها مقتضيات العدالـة . وبكلام آخر مستلّ من تقليدنا : ينبغي للقرارات أن تصـوّب شـطر الخير العامّ وأن تؤدّي إلى إصلاح لضروب الظلم القائمة إصلاحًا موائمًا .

وجليّ أنّه بذلك تُطرح المشاكل المعهودة المتّصلة بالمقـاييس والمعايير الصحيحة للمساواة ولعدم المساواة في توزيع وسـائل المعيشـة ومراعـاة الحقـوق القانونيّة .

٥) وعلاوة على ذلك ، يُسأل ، ووَقْعُ هذا السؤال أشدّ في النطـاق الدوليّ منه في المجتمع الخاصّ ، يُسأل كيـف ينبغـي التصـرّف في حالـة التنـافس بين مختلف المقاييس والمعايير الموضوعة لحلّ معضلة معيّنة ، حين لا يحصـل مثلاً وفاق جميع المفكّرين تفكيرًا عـادلاً مُقسـطًا حيـال الفـوارق الثقافيّـة القائمة داخل الجماعات المشـاركة والمعيّنـة وبينهـا . حينئـذٍ يجـب اتّبـاع تدابير تفضي إلى قرارات مقبولة وجديرة بالاستحسان ، صالحة لمثل هذه الحالات في النزاع ، وتلك هي مهمّة من المهامّ " التقليديّة " في السياسة الدستوريّة .

٣-٤- وهذا كلُّه يُظهر أنّه في نطـاق نظـام يشـمل البشـريّة بمثـل هـذا الشمول تُطرَح مبدئيًّا المعضلات عينها التي تطـرَح أيضًـا في منظـار نظـام اجتماعيّ وسياسيّ " ضيّق الحدود " ، أي في منظار كيان مشـترك منتظـم في دستور دولة أو مرتبـط بربـاط قومـيّ . والأسـئلة المتّصلـة " بالسياسـة الدستوريّة " ، تلك التي تُطرَح في منظار " عالم واحـد للجميـع " ، تشـبه على الأقلّ تلك الأسئلة ، أو يمكن مقارنتها بتلك الأسئلة التي تجـبر علـى انتهاج سياسة " ضيّقة الحجم " في نطاق السياسة الدستوريّة .

بيد أنّ ثمّة اختلافًا لا يجوز إنكاره : ففي نطاق جماعـة " ضيّقـة الحجـم " ، كالدولة القوميّة مثلاً ، قد يمكن تصوّر نظام لا يفي بمبادئ التعدّديّـة (أمّـا

إذا كان أيضًا نظام غير تعدّديّ مرغوبًا فيه ، فهذا شأن آخر . ففي ذلك التقليد الفكريّ الذي فيه تطوَّر مبدأ التكافل يُعتبر البناء المركّب لكلّ سياسة في حدّ ذاتها نموذجًا قويمًا يُحتذى به) . ولكن حيال اختلافات بني البشر وخصوصيّاتهم الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة ينبغي لنظام سياسيّ "عالميّ" أن يتّسم في كلّ حالة منفردة بسمة التعدّديّة : فالسياسة الداخليّة العالميّة في دولة عالميّة موحّدة يعسر تصوّرها ، وهي على كلّ حال غير مرغوب فيها . وبخلاف ذلك فإنّ نظام جماعة البشر التعدّديّ تحدّده دون شكّ المبادئ والقواعد وعناصر النظام التي نمت وتطوّرت مثبّتةً جدارتها ، وذلك تحقيقًا للأفكار التعدّديّة في داخل كيانات مشتركة قد سبق قيامها . ومن غير المستبعد أن تتطوّر أيضًا على الصعيد العامّ ، ضمانةً "للوحدة في التنوّع" مؤسّساتٌ وآليّاتٌ مختلفة كلّ الاختلاف وغير مألوفة إلى الآن . غير أنّنا سنحظى أوّلاً بتصوّر مناسب بقدر ما يكون موضع انطلاقنا بات معروفًا وسبق أن أثبت جدارته ، وبقدر ما نحاول أن ننتقل به إلى مستوى المسكونة العامّ مُغيّرين فيه ما ينبغي تغييره .

٣–٥– بيد أنّ إشكاليّة نظام تعدّديّ دوليّ تشتمل أيضًا على عناصر أخرى . وأحد هذه العناصر يخصّ إمكان أو واقع قيام مستوى من "متوسّط" يربط الوحدة بالتنوّع في إطار سياسة عالميّة . وبذلك تزداد غنىً إمكانات بناء تعدّديّة دوليّة . ولكن في الوقت عينه تُطلّ علينا بالفعل بعض المعضلات .

١) وفاقًا لموضوع المؤتمر "عالم واحد للجميع" ، يُعتبر المستوى الدوليّ في وثيقة المؤتمر الإعداديّة كإطار لتعدّديّة تشمل البشريّة جمعاء . ولقد سبق أن أشير في ما مضى إلى إمكان قيام "وحدة في مستوى تنوّع دوليّ" داخل دولة متعدّدة القوميّات أو متجاوزة لحدود القوميّات . وبخلاف ذلك

يقوم أيضًا مستوى متوسّط على صعيد العلاقات بين الـدول ، أي حيـث تكوّن بعضها مع بعض على مستوى تحت التعايش الشامل شبكة تواصـل أوثق . وحتّى داخل هذه المناطق أو الدوائر الحضاريّـة ، ولا سيّما في مـا بينها ، يمكن أن تنشأ حقول من التوتّر . وعندما نتعامى عن اعتبار ذلك ، لا ننصف الواقع . أمّا أن تُعزى حقول التوتّر التي تدعو إلى إنشاء " الوحـدة في التنوّع " إمّا إلى " البلـدان المنفـردة " وإمّـا إلى مسـتوى العـالم ، أي إلى الصعيـد الوطنيّ أو الدوليّ ، فهذا لا يطابق الواقع . فإنّه بين هذين المستويين يقـوم مستوى الأقاليم ومستوى المجموعات القوميّة ومستوى مجموعات الـدول ومستوى دوائر الحضارات .

٢) إنّ فكـرة نظـام " وحـدة في تنـوّع " يرتقـي إلى مسـتوى مـا فـوق القوميّات ويظلّ مع ذلك نظامًا خاصًّا ، إنّ هذه الفكرة لتسـترعي الانتبـاه في أوروبّـا بنـوع خـاصّ . فأوربّـا منـذ زمـن بعيـد أضحـت يُنظـر إليهـا كمجال حيويّ " لأسرة من الشعوب " . حتّى نظام الدول ذات السـيادة على أراضيها " كان منذ نشأته يرتكز على اتّحاد الأعضاء جميعها تحت قيـادة الدول العظمى " . فلمّا شرع ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) يستذكر تاريخ العصر الحديث ، استطاع أن يتحدّث عن " كيان أوروبّيّ مشترك " أثبت جدارته " ككـلّ حيـويّ " [٤٦] . ومـن جهـة أخـرى ، وصـف يعقوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) أوروبّـا " بالتنـافر المتنـاغم " .

---

[٤٦] راجع :

H. Bülck, *Föderalismus als nationales und internationales Ordnungsprinzip. Die öffentliche Sache.* Aussprache zu den Berichten in Verhandlungen der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer zu Münster (Westfalen) vom 3.-6. Oktober 1962, Berlin 1964, 3,7 ; H. Schneider, *Leitbilder der Europapolitik*, I : *Der Weg zur Integration*, Bonn 1977, 45 ss.

فالقارّة هذه كانت بنوع متكرّر ساحة لنزاعات حادّة دمويّة ، ووحدة " في الكثرة " ، بل في التناقضات . ولكنّ الجهود الرامية إلى إنشاء " اتّحاد يزداد وثاقًا بين الشعوب الأوروبّيّة " (وردت هذه العبارة في مقدّمة معاهدتَيْ رومة سنة ١٩٥٧ وماستريخت سنة ١٩٩٢) ، قد أفضت إلى قدر من الاندماج الاقتصاديّ والسياسيّ بين الدول لم يُبلغ إليه بعدُ في مكان آخر ، بحيث إنّ الاتّحاد الأوروبّيّ (مع ما فيه من الكثير الإيجابيّ والقليل السلبيّ) يمكن أن يُعتبر مثلاً لتشكيل نظام تعدّديّ يتخطّى المستوى الوطنيّ .

٣) ليست أوروبّا طبعًا المنطقة الوحيدة في العالم التي نشأت فيها مرحلة متوسّطة تتخطّى مستوى الدول المنفردة ، ويتجلّى فيها نظام دوليّ " للوحدة في التنوّع " . هناك أيضًا مثلاً " منظّمة الوحدة الأفريقيّة " ، مع ما أنشأه أعضاؤها من المنظّمات المتفرّعة العديدة (ومنها مؤخّرًا " جماعة أفريقيا الجنوبيّة للتنمية ") ، و" منظّمة الدول الأميريكيّة " تحت نفوذ شديد من قبل الولايات المتّحدة ، و" رابطة شعوب جنوبيّ شرقيّ آسية " ، و" جامعة الدول العربيّة " ، و" مجلس التعاون الخليجيّ " ، و" منظّمة المؤتمر الإسلاميّ " . وبَيِّنٌ أنّ هذه اللائحة تضمّ منظّمات مختلفة الأنواع . ويزيد البلبال إن أضفنا الأحلاف الدفاعيّة مثل " منظّمة الحلف الأطلسيّ " ، أو الرابطات الدوليّة " كاتّحاد الدول المستقلّة " ، الذي يضمّ معظم البلدان التي تفرّعت من الاتّحاد السوفياتيّ الغابر ، وأشباه المنظّمات مثل " منظّمة الأمن والتعاون في أوروبّا " [٤٧] .

ومع ذلك لا يمكن هنا أن نعالج البنى والمشاكل التابعة لجميع المنظّمات الدوليّة . والأمثال التي ذكرناها يُميّزها من غيرها أنّها نظام تعدّديّ يتخطّى

[٤٧] " منظّمة السلم والتعاون في أوروبّا " نصفها هنا بشبه المنظّمة ، لأنّها بخلاف المنظّمة العاديّة التي تربط الدول بعضها ببعض ، ليس لها قاعدة قانونيّة مرتكزة على معاهدة .

نظام الدولة المفردة . والفضل فيها أنّها ، من جهة – مقابل الإطار العولميّ – تأتي أو تريد أن تأتي ببُنية منظّمة في نطاق محدود . وهي ، من جهة أخرى ، تستطيع أن تكوّن ركائز وأعمدة يستند إليها النظام العالميّ " للوحدة في التنوّع " ، استنادًا أسهل ممّا يصحّ بالنسبة إلى ١٨٠ دولة متساوية السيادة ، وإن كانت فعلاً شديدة الاختلاف الواحدة عن الأخرى [٤٨] .

وأعضاء هذه المنظّمات تحرص على حفظ هويّتها (وعادةً أيضًا على صيانة سيادتها) ، وفي الوقت نفسه عهدت إلى المنظّمة بمهمّة حلّ مشاكل معيّنة لا يمكن حلّها إلاّ بجهد مشترك ، أو من الأفضل حلّها معًا . وهذه المشاكل والمهامّ قد تكون من أنواع مختلفة : الحلّ السلميّ للنزاعات وتعزيز التعاون بين الدول الأعضاء ، – تنمية العلاقات الاقتصاديّة لمصلحة الجميع ، – ردّ التهديدات العسكريّة وغيرها النابعة من الخارج ، بما فيه الأخطار المشخّصة أو الواقعة التي تهدّد الهويّة المشتركة (مثل العناصر الثقافيّة أو الدينيّة) . ويجب لذلك أن تكون هناك مصالح خاصّة مشتركة واضحة ، ويمكن تعزيزها وتوسيعها وتعميقها في إطار المنظّمة وبفضل نشاطها . وإلى جانب المصالح المشتركة المادّيّة (أو الاستراتيجيّة) ، ينبغي أن يكون هناك قدر معيّن من مُشتركات ثقافيّة ، تؤيّد استقرار المنظّمة ونجاح تشغيلها (في سبيل القيام بالمهامّ الموكولة إليها والبلوغ إلى المقاصد المرغوب فيها) . وإنّ الخبرة تعلّم أنّ مساندة نفوذٍ قياديّ يكون عاملاً يزيد من قوّتها [٤٩] .

---

[٤٨] راجع ما سيتبع في الفقرة ٤ .

[٤٩] بدون مساندة الولايات المتّحدة الأميركيّة أو ضدّ إرادتها لم يتسنّ ولا يتسنّى – على الأقلّ في " العالم الغربيّ " ، وأيضًا في أجزاء كثيرة من " العالم الثالث " – لمنظّمات قائمة في بعض المناطق ، أن تستقرّ .

H. Haftendorn, " Der Beitrag regionaler Ansätze zur internationalen Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts ", in : K. Kaiser - H.P. Schwarz (Hg.), *Die neue Weltpolitik*, Baden-Baden 1995, 462.

٤) إنّ هذه المجموعات التي تتجاوز الدول تسترعي الانتباه ، ليس فقط بحدّ ذاتها ، بل أيضًا لأنّها يمكنها في إطار نظام عالميّ للشعوب والدول أن تقوم بدور مهمّ . وفي الواقع هي تقوم بهذا الدور في كثير من الأحوال . ونلاحظ أثره مثلاً في الفصل الثامن من شرعة الأمم المتّحدة (المادّة ٥٢ وما يتبع) ، الذي يؤيّد تدابير إقليميّة أو قيام مؤسّسات تخدم قضيّة السلام والأمن ، ويفرض على الأعضاء أن يسوّوا النزاعات المحلّيّة (أي التي ليس لها طابع عالميّ أو لا تمسّ عدّة مناطق) بطريقة سلميّة في إطار مثل هذه الاتّفاقيّات . ومثل هذه المنظّمات الإقليميّة لا يحقّ لها أن تتّخذ إجراءات قسريّة إلاّ على أساس تفويض أو توكيل من قبل مجلس الأمن في هيئة الأمم المتّحدة ، وهذا المجلس له السلطة لأن يتولّى القضيّة بنفسه في كلّ وقت .

وهذا يمكنه حسب الاختبار أن يقود إلى خلافات حول صلاح الإجرءات الإقليميّة أو العالميّة . وإنّ العلاقة بين الاتّجاه الإقليميّ والاتّجاه العالميّ ليست في المبدإ خالية قطعًا من المشاكل ، وذلك على غرار الخبرة السياسيّة البدائيّة القائلة بأنّ هناك في الغالب توتّرًا محسوسًا بين المصالح الفرديّة والخير العامّ . ومع ذلك فقد تمّ في السنوات الأخيرة الاتّفاق على أنّ تقوية التدابير والمؤسّسات الإقليميّة تأتي بالنفع الأقوى لمصلحة المجموعة الدوليّة ، إن اعتُمدت فيها مقرّرات شرعة الأمم المتّحدة . وهكذا فإنّ الأمين العامّ السابق لهيئة الأمم المتّحدة ، بطرس بطرس غالي ، قد شدّد سنة ١٩٩٢ ، في برنامج " العمل في سبيل السلام " ، على توثيق التعاون بين هيئة الأمم المتّحدة والمنظّمات الإقليميّة ، وإن اقتضى ذلك الحصر من المركزيّة واعتماد التفويض . وعلّل ذلك بأنّ استخدام إمكانيّات هذه المؤسّسات في سبيل ضمانة السلام وتعزيزه ، يفضي إلى تخفيف الحِمل عن مجلس الأمن وتقوية

الشعور بالمشاركة ودعم التوافق وحركة الديموقراطيّة في العلاقات الدوليّة [٥٠] .

وأن تُؤكّد فائدة هذا المستوى المتوسّط في إطار التشابك الدوليّ للوحدة والتنوّع ، فذلك ، من وجهة نظر الهيئة في نيويورك ، ناتج أيضًا من تراكم المهمّات المتضخّم لدى هيئة الأمم المتّحدة . فإنّ البَونَ الشاسع بين ما تنتظره الدول من هيئة الأمم (مثلاً بالنسبة إلى عمليّات ونشاطات تضمن السلام وتُحلّه وتعزّزه) ، وبين الأمل بالوصول إلى توافق المقاصد والإرادة ، وبين المقدّرات الحاصلة لديها ، هذا البون كان على ازدياد متواصل . وهذا ما يُستشَفّ من العبارات التي تتكلّم على الحصر من المركزيّة والتفويض وتخفيف الحمل . ولكنّ هناك أسبابًا أخرى في نطاق التوفيق بين الوحدة والكثرة ، تدفع إلى استخدام إمكانيّات مثل هذه التدابير المتوسّطة : فإنّ الدول التي بسبب انتمائها إلى منطقةٍ ما أو لأسباب أخرى تخضع لارتباط أشدّ مع غيرها ، أو التي تشعر الواحدة تجاه الأخرى بالقرب المكانيّ أو غيره ، يغلب أن تتقبّل فكرة أمنٍ مشترك (أو ربّما أمنٍ لا يتجزّأ) . ومتى حصل تهديدٌ لدول مجاورة ، أيًّا كان مصدره ، فإنّها ستشعر بالخطر يهدّدها في نفسها (على الأقلّ بطريقة غير مباشرة) . ولذلك يكون لديها استعداد أشدّ لبذل الجهود لأجل ضمان " الأمن المشترك " ، وذلك إن لم تكن التشكيلة المرتكزة على أساس الحوار تعكّر جوّها الخصومة أو العداوة ، أو إن لم يتسنّ التغلّب على مثل هذه العوائق . وأمّا الدول التي تشارك بعضها بعضًا في الثقافة والمبادئ الدستوريّة ، فتكون بالأولى على استعداد للتضامن وللجهد المشترك في القيام بالمهمّات المشتركة ، استعدادًا مشفوعًا بميل أشدّ إلى التعاون

---

[٥٠] راجع :

B. Boutros Ghali, " An Agenda for Peace. Preventive Diplomacy, Peace-making and Peace-keeping "; Report of the Secretary-General Pursuant to the Statement Adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992, New York 1992, VII, 35 ss.

وحتّى إلى الاندماج .

٥) من البديهيّ أنّ هذا كلّه لا يصحّ إلاّ بالنسبة إلى الاتّجاه الذي جاء وصفه وبشرط أن تبقى الأمور على ما هي عليه . إذ هناك أمثلة أخرى كثيرة مؤثّرة تفيد العكس . فالجوار ، وإن كان يعني شركة المصير الحتميّة ، يُحمّي وطيس العداوة (هذا ما جرى في البوسنة والهرسك) . و" الشركة بالروح " التي تُعتَبر مبدئيًّا ملزمة قطعًا ، قد لا تفضي حتمًا إلى تضامن فعّال بين الدول (وهذا يتّضح من المواقف الداخليّة المعاكسة في منظّمة العالم الإسلاميّ) .

ومن الطبيعيّ أن تقود الخبرة المتكرّرة لتشابك " الوحدة والتنوّع " على درجات عديدة إلى الاستفادة من الفُرَص السانحة في النطاق الدوليّ والعالميّ ، التي تنشأ بفعل المجموعات المقابلة ، من أجل توثيق أسباب الثقة والتعاون والتضامن . إلاّ أنّ هناك أيضًا المنظار المعاكس ، أي أنّ التجمّعات الفرديّة بين الدول قد تثبّط تطوّر تعايش بنّاء ومتضامن بين البشر جميعهم وشعوبهم ، أي تُحبط قيام " عالم واحد للجميع " ، بدل أن تيسّر قيامه .

١) هذا ما حصل إبّان " الحرب الباردة " بين الشرق والغرب ، فإنّه كان هناك حِلفان تتشابه فيها الدول الأعضاء إيديولوجيًّا واجتماعيًّا ودستوريًّا . ولكنّهما انتصب الواحد منهما ضدّ الآخر في موقف عداء وأكّدا عدم استعدادهما للمصالحة . فالتضادّ بين المعسكر الرأسماليّ والمعسكر الاشتراكيّ – أو قل بين " العالم الحرّ " في الغرب و" الكتلة الشيوعيّة " في الشرق – تسلّط مدّة من الزمن على جميع المواضيع والتشكيلات في السياسة الدوليّة ، إذ إنّ الكتلتين حاولتا استخدام جميع النزاعات لمصلحتهما .

٢) هذا الوضع مرّ عليه الزمن . ولكن يبدو بَدَلَه شبحُ خطرٍ ناتج من منافسات أخرى على السلطة ، تعاكس التعايش القائم على التضامن ،

كقيام تضادّ بين "حصون" يحاربُ بعضُها بعضًا في حقل الاقتصاد حربًا بلا هوادة – مثلاً بين الكتلة الاقتصاديّة في أميركا الشماليّة بقيادة الولايات المتّحدة من جهة، والتجمّع الاقتصاديّ السريع النموّ الذي تقوده اليابان في شرقيّ آسية من جهة ثانية، و"الحصن أوروبّا" في نطاق الاتّحاد الأوروبّيّ من جهة ثالثة. ومن المعروف أنّ المسؤولين منذ بضع سنوات قد تخوّفوا من عواقب هذه الحرب الاقتصاديّة الوخيمة فاتّفقوا على تجنّب خطوط دفاع مثل هذه. ذلك ما حصل خلال "دولة الأوروغواي" وأفضى إلى قواعد "منظّمة التجارة العالميّة". ففتح مجال الحرّيّة غايته تجنّب النزاعات التجاريّة النابعة من تدابير الحماية الخاصّة. ومن المعروف أنّ أوروبّا في هذه الأثناء تراقب بهمّ متحفّظ مفاعيل هذه "العولمة" التجاريّة، والاقتصاديّة إطلاقًا، لأنّها تخشى منافسة قوى جديدة تُنتِج بأسعار أشدّ تهاودًا.

ومن الواضح أيضًا أنّ النظام الاقتصاديّ العالميّ الحرّ يُفسح مثلاً للبلدان النامية المتقدّمة بمجالات واسعة، ولكنّه لا يحسّن الوضع المتقلقل في مناطق العالم المتأخّرة.

إنّنا نذكر هنا كلّ هذا – وإن كان في شكل رؤوس أقلام – لكي نفطن إلى أنّ قضايا "العالم الواحد للجميع" تتضمّن أيضًا مشاكل تضخّم القدرة الاقتصاديّة. فالتعايش التضامنيّ تضَامُنَ الشركاء ليس من الممكن، طالما ينزلق أصحاب العلاقة بسبب وضعهم الاقتصاديّ في تشكيلة نزاع يصعب التغلّب عليها. هناك أمر لم يكن كارل ماركس أوّل من عبّر عنه، بل أدركه من قبله أفلاطون، وهو أنّ المجتمع الذي يسود فيه اختلاف أساسيّ في المصالح المادّيّة لا يمكن الوصول فيه إلى التصالح. هذا يصحّ أيضًا في نطاق العلاقات الدوليّة.

٦) نشب إذن في زمن الحرب الباردة تضادّ ناتج من الإيديولوجيات

ومرتكز على القوّة السياسيّة والعسكريّة . وقام تضادّ اقتصاديّ ، كان في أوّل التسعينات موضوعًا أساسيًّا في النزاعات الدوليّة . أمّا في السنوات الأخيرة فقد توجّه الالتفات ، إلى جانب النوعَين الأوّلين من التضادّ، أو من بعدِهما ، إلى إمكانيّة " تصارع الحضارات " ، فأقلق من يهمّهم مستقبل البشريّة . فقد بسط صموئيل ب. هانتنغتون في كتاب مشهور [٥١] نظريّته القائلة بأنّ النزاعات الكبرى في المستقبل ستكون صدامًا بين الثقافات والحضارات أقلّ ممّا تكون بين الدول . فالجماعات المتوسّطة الحاسمة في عالم اليوم والغد هي الثقافات والحضارات التي تتخطّى الدول المفردة ، كالثقافة الغربيّة ، والأميركيّة اللاتينيّة ، والأرثوذكسيّة والإسلاميّة . فهي تنشئ تضامنًا جماعيًّا ، والعنصر الذي يؤسّس هويّتها هو الدين . والأمران مهمّان جدًّا . إنّ مفهوم السياسة يركّز في الغالب خصوصًا على تنفيذ المصالح ، بيد أنّ مهمّة السياسة الحاسمة هي تركيز الهويّة . ولهذا الغرض يلزم لزومًا شبه حتميّ حصول تصوّرات عن العدوّ : " البغض أمرٌ بشريّ . فالناس بحاجة إلى أعداء لتحديد هويّتهم وتحريك حوافزهم " [٥٢] . " والقوّة المركزيّة التي تدفع الناس وتجنّدهم هي الدين ، والفوارق الدينيّة هي أعمق ما يمكن من الحواجز بين الناس " [٥٣] . ولكن لكي تستطيع الثقافات أن تبدي نشاطًا على مستوى السياسة العالميّة ، إنّما تحتاج إلى منظّمة (إمبراطوريّة أو اتّحاديّة) أو إلى تنسيق في الإرادة والعمل بواسطة دولة نواة مهيمنة تتعهّد بالقيادة .

أمّا تعاون الدول ومجموعات الدول تعاونًا مليئًا بالثقة المتبادلة على

---

[٥١] راجع في الترجمة الألمانيّة :

Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

[٥٢] المرجع نفسه ، ص ٢٠٢ .

[٥٣] المرجع نفسه ، ص ٩٣ و٤١٤ .

الصعيد العالميّ ، فيرى هانتينغتون أنّه من باب الخيالات غير الواقعيّة . فيجب بالأحرى توقّع قيام علاقات باردة أو عدائيّة ، ولا سيّما بين الغرب والعالم الإسلاميّ ، إذ إنّهما الآن مشتبكان في مثل حرب الواحد مع الآخر [٥٤] . وسيكون العالم بجملته موسومًا بالاضطراب وفقدان التضامن الذي يتخطّى حدود الثقافات . وأخطر ما هناك المناطق التي فيها تقاطع ثقافيّ (مثل البوسنة والهرسك) . ولذلك فمن باب الضرورة المُلحّة الاعتراف المتبادل بمناطق السيادة والنفوذ المحدّدة ثقافيًّا ، والتخلّي عن طلب السيادة العالميّة ، والجهد المشترك في تحويط النزاعات والتخفيف من حدّتها .

٧) هل علينا إذن أن نفقد الأمل بقيام "وحدة في التنوّع" تشمل فعلاً البشريّة كلّها ؟ لا ، إذ إنّ هذا يعني خلع المسؤوليّة . بل المطلوب تقوية التآلفات والقوى التي تتخطّى حدود الثقافات والمناطق . ولكن هل من الصواب الاعتماد هنا خصوصًا على التشابك الاقتصاديّ ؟ هذا أمر موضوع نقاش (ولو كنّا لا نستطيع هنا أن نتبسّط في عرض هذا النقاش) .

ولقد ذكرنا الإجراءات التي تمّ الاتّفاق عليها حول فتح الأسواق مقابل الميل إلى حماية الاقتصاد الوطنيّ ، وذلك منعًا لقيام حرب اقتصاديّة بين مراكز القوى الاقتصاديّة الكبيرة . فهذه الإجراءات أدّت من جهتها في الغالب إلى تنافس شرس ، لاشى التضامن الأوسع ، بدل أن يساعد على إنشائه [٥٥] .

---

٥٤ المرجع نفسه ، ص ٣٥١ و٣٤٦ وما يتبع .

٥٥ هانتينغتون يعتقد أنّ الأمل في أن تدعم مفاعيل التشابك الاقتصاديّ السلام ، أملٌ فاشل ، إذ إنّ الدول الكبرى لم يسبق لها أن كان تشابكها التجاريّ أشدّ ممّا كان عليه قبل اندلاع الحرب العالميّة الأولى . ثمّ هناك تشابك السوق الذي يزداد تحقيقه في نطاق المجموعة الأوروبيّة . وقد كان القصد منه ، بفضل التعلّق الاقتصاديّ المتبادل المفيد والمقبول عند الشركاء ، أن يُنشئ "القاعدة المادّيّة" "لتضامن واقعيّ" يربط بين المجتمعات الوطنيّة . ولكنّ الكثيرين من

وربّما وجب البحث عن قوى تضمّ وعناصرَ تُقوّي التضامن ، والعمل على تنشيطها ، نعني قبل كلّ شيء القوى والعناصر السياسيّة والثقافيّة .

وبديهيّ أن نعتمد في ذلك على قوّة الحقّ والقانون التي تضفي على النظام صيغته وتضمن ثباته .

٣-٦- وهناك قضيّة أخرى من القضايا المتعلّقة بصيغة النظام الدوليّ التعدّديّة قد جئنا على ذكرها ، أقلّه بنوع غير مباشر . إنّ الناس لا يعيشون قاطبة في مناطق سكنيّة مغلقة يقطنها شعب أو إحدى الفئات القوميّة . ففي كثير من الدول ، ثمّ في كثير من المناطق داخل الدول ، هناك واقع التعايش الدوليّ (أي تعايش الأعراق المختلفة) . ولقد كان قبل عشرات السنين التصوّر الأحاديّ الموجّه للنظام السياسيّ سائدًا ، بحيث إنّه كان من المقبول تنحية عدم التناغم الوطنيّ داخل دولة معيّنة إمّا بواسطة سياسة الصهر أو بواسطة " التطهير العرقيّ " . ولكن مثل هذا التصوّر يُعدّ اليوم بطريقة متزايدة مخالفًا للإنسانيّة [٥٦] . وتشتدّ حدّة المشكلة عندما يتمّ التعايش في بيئة محلّيّة ، في وطن معيّن ، بين أناس مختلفي الثقافة (وهي العنصر الحضاريّ الذي ترتكز عليه الهويّة والذي يحمل طابعًا دينيًّا) ، وعندما تتطوّر المجابهة الثقافيّة بنوع أوضح وأدعى إلى النزاع من تطوّرها في العلاقة بين الشعوب . وهذا قد يسهل حدوثه ، إذ إنّ تعدّد الشعوب وتعايشها يُعَدّ أمرًا بديهيًّا ، ولو ظهر تكرارًا شعورٌ بالتفوّق ، يدفع بالنخبة السياسيّة في أمّةٍ ما إلى توسيع دائرة نفوذها وتوطيد تسلّطها في نطاق بيئتها ، أي في منطقة عالميّة . أمّا الأديان

الأوروبّيين باتوا في هذه الأثناء ينظرون إليه بوجَل ويظهرون حياله بالأولى عدم الثقة .

[٥٦] راجع ما ورد سابقًا في المقطع ٣-١ .

الكبرى فتطالب ببسط نفوذها على العالم كلّه [٥٧] .

وقد أشار صموئيل هـانتنغتون إلى أنّ الهويّـة الجماعيّـة تحتـاج للتـأكّد مـن نفسها إلى مواجهة هويّات مقابلة . وهذا ليس بجديـد ، ويمكـن توضيحـه أيضًا بالنسبة إلى تحديد الهويّة الوطنيّة في أوروبّا [٥٨] . لقد كانت في إطـار نظـام الدولة الوطنيّة آليّات التطلّع إلى المجتمع الخاصّ وتصوّره بسيطة نوعًا مـا : نحن هنا ، وهناك عبر الحدود أعداؤنا ، أو ربّما قلنا : أعداؤنا بالوراثة . في هذه الأثناء قد تبدّلت الأوضاع في كثير من أجزاء أوروبّا . فإنّ الآخرين يعيشون – وهذا ليس فقط في المدن الكبرى – في الشارع نفسه مع المواطنـين الأصيلين ، ولو أنّهم غالبًا ما يعطون صبغتهم لحاراتهم الخاصّة أو لأجزاء المدينة الـتي يقطنونها . ومن النافل هنا الإشـارة إلى الأسـباب المعروفـة الـتي أدّت إلى هـذه التشكيلة الجديدة ، مثل تيّارات الهجرة العديدة في عشرات السنين الأخيرة ، أو الاضطرار إلى الهرب والبحث عن حـظّ أفضـل في البقـاء والعيـش . وهنـا مـن اللازم التنبيه إلى أبعاد المشاكل هذه استنادًا إلى إحصاءات عدديّة واسعة .

---

[٥٧] فالإسلام يطالب بضمّ الناس والشعوب جميعًا في نطاق الأمّة . والمسيحيّون يقرأون في كتابهم المقدّس دعوة المسيح : اذهبوا وعلّموا كلّ الأمم ...

[٥٨] كلّ هويّة تستقيم بواسطة النفي :

N. Luhmann, " Sinn als Grundbegriff der Soziologie ", in : J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung ?* Frankfurt/M. 1971, 60.

وهذه المقولة توجد عنـد بـاروك (بِندكتـوس) سـبينوزا (Baruch-Benedictus Spinoza).

ولكنّ تعارض الهويّات ليس الأساس الوحيد لإنشاء الهويّة الجماعيّة . راجع :

H. Schneider, " Europäische Identität : Historische, kulturelle und politische Dimensionen ", in : *Integration* 14 (1991), 160 ss.

وفي دور الهويّات المعاكسة في تقويم هويّة الشعوب الأوروبيّة ، راجع مثلاً :

P. Boerner (ed.), *Concepts of National Identity - An Interdisciplinary Dialogue. Interdisziplinäre Betrachtung zur Frage der nationalen Identität*, Baden-Baden 1986.

فلنذكّر تذكيرًا خاطفًا بأنّه في ألمانيا اليوم يعيش ما يقارب مليونين وسبع مئة ألف مسلم (أغلبهم أتراك)، وأنّه يوجد في ألمانيا ألف وستّ مئة جماعة ومسجد، وأنّ أربعين مدينة ألمانيّة قد فرزت مقابر خاصّة لدفن المسلمين وأكثر من نصف العائلات التركيّة ترغب في فتح مدارس قرآنيّة خاصّة، وأربعة وخمسون بالمئة من الشبّان والشابّات يؤيّدون الفصل بين المسلمين والكفّار[٥٩].

وعلى كلّ حال فإنّ الإمكانيّات والصعوبات المتعلّقة بمجتمع متعدّد الثقافات هو موضوع يعيد إلى الذاكرة المشكلةَ المألوفة في التعايش بين القبائل أو الشعوب، ويزيدها حدّة بنوع مرموق. لذلك يجب اعتبارها كتحدّ بالغ لنظريّة التعدّديّة ولسياستها.

وبالعكس تقدّم النظريّة السياسيّة للتعدّديّة للساعين من أجل بناء وتبرير تصوّرات رائدة لمجتمع متعدّد الثقافة، تقدّم لهم إرشادات معيّنة أو تطرح على الأقلّ أسئلة ناقدة: ما هي حدود تعدّد الثقافات حيال ضرورة توافق أساسيّ لا غنى عنه لتعايش مُفلح، من شأنه أن يتخطّى الصفات الفرديّة؟ كيف يمكن الكشف عن قطاع المبادئ والقواعد المتّفق عليه في مثل هذا المجتمع، وتأكيد إلزاميّتها؟

إنّ هذا التحدّي ليس هو مطلقًا من النوافل على صعيد السياسة العالميّة. فإنّ أعضاء الأقلّيّات الثقافيّة وشعوب الدول التي تسود فيها ثقافة الأكثريّة، تشعر بوثاق يربطها بعضها ببعض من وراء الحدود. وقد يكون ذلك منبعًا لعلاقات إيجابيّة أو متوتّرة بين هذه الدول. ومنذ قيام الإكباب العلميّ على مشاكل النزاع بين الناس أو المجتمعات وأساليب حلّه، نعرف أيّ دور بنّاء لا

---

[٥٩] عن جريدة:
Süddeutsche Zeitung (München), 23. November 1996, 5 ; 13. Dezember 1996, 10

غنى عنه يقوم به " طرف ثالث " ، وبعبارة أصحّ : مرجع حياديّ أو قائم فوق الأطراف المعنيّة ، يتّخذ وظيفة الوسيط أو الحَكَمَ – ولا سيّما عندما يثق به الطرفان المتنازعان ، أو عندما يوقنان بأنّ أفعاله تقوم على مبادئ وقواعد ترتكز على الحقّ والعدالة (فلا يستخدم النزاع أو يتلاعب به في خدمة مصالحه الخاصّة) . ينتج من هذا أنّه يجب التفكير في أنّه كيف يمكن في تشكيلات كالتي دار هنا البحث حولها إدخالُ مرجع يواجه المتنازعين في موقف يتخطّى الطرفَين . وبعبارة تُوافِق تراثَنا : كيف يمكن إيجاد مَن يدافع عن الخير العامّ أو يمثّله . وهذا لا ينجح إلاّ إذا كانت مواقف الأطراف المتنازعة لم تتصلّب بعد في عداوة ترفض التسوية ، بحيث إنّه من منظار تضادّها لا يمكن إيجاد وسيط عادل قائم فوق الأطراف المعنيّة . ففي مثل هذه الأحوال لا يمكن إقناع الأطراف بعدالة الحلول المعروضة إلاّ بالجهد الكبير ، إن لم يكن من الضروريّ نهائيًّا فرض الحلّ قطعًا .

هذا ما سنعود إليه لاحقًا .

٤– الدين والسياسة والجذور التاريخيّة للتعدّديّة

٤–١– إنّ ما أسهبنا في عرضه حتّى الآن ينطلق من أنّ التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة ممكنة تستحقّ التقدير ، وأنّها إلى ذلك لا يمكن تحاشيها . وهذا ليس أمرًا بديهيًّا في نظر أناس يشتركون في مؤتمر مسيحيّ إسلاميّ . فإنّ الإسلام ، إن صحّ القول ، اعتمادًا على تأكيده أنّه وحده يعلّم تعليمًا يعمل بتوجيه حقيقة الله الكاملة ووحيه ، ينطلق من مسبّقات يصعب معها قبول المنطلق الذي يعتمد عليه ما قلناه هنا . وخصوصًا عندما يصرّح الإسلام أنّ الحقيقة الدينيّة النابعة من مشيئة الله وكلامه تتبع منها أفضليّتها الواضحة والتامّة على جميع الأديان الأخرى المطالبة بامتلاك الحقيقة ، وتُثبت وحدةَ هذه الحقيقة وتنزُّهَها

عن التناقض وإلزامَ محتواها في جميع القطاعات ، بما فيه قطاع الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة [٦٠] .

والدلالة الواضحة على ذلك أنّ هناك مسلمين مؤمنين يتساءلون بجدّ هل يحقّ لهم مطلقًا أن يمكثوا على الدوام في بلدٍ نظامه الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ غير إسلاميّ [٦١] .

وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ هناك مسيحيّين مؤمنين - وهم أيضًا يؤكّدون الإلزاميّة المطلقة التي تحقّ لمشيئة الله - يعتبرون أنّ التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة أمر مبرَّر يستحقّ أن يدافع عنه [٦٢] . وقد يبدو هذا الموقف من وجهة النظر الإسلاميّة مستهجنًا . ولذلك يجدر بنا أن نتوسّع ونتعمّق في تحليل أهمّيّة التعدّديّة ومشاكلها بالتنبيه إلى الأسباب والعلاّت التي قادت إلى تنفيذ الرؤية التعدّديّة وقواعدها في إطار ثقافة تحمل طابع التأثير المسيحيّ .

---

[٦٠] يكفي هنا من بين غيره من المؤلّفات ما جاء في كتاب عادل تيودور خوري :
Islamische Minderheiten in der Diaspora, Mainz 1985, 102-103 :
إنّ مطالبة الإسلام بالإلزام الشامل يقود إلى " بذل الجهد لدفع جميع الناس إلى أن يُخضعوا حياتهم في جميع مجالاتها لسنن المشيئة الإلهيّة وأحكام الشريعة الإسلاميّة ... فالإسلام يطالب ، على الأقلّ بالنسبة إلى أتباعه ، بالتزامهم بشريعته ، أي إنّه يحدّد الإطار القانونيّ لقطاع الحياة بكلّيّته ويعلن النظام الذي يحدّد توجّه حياة الأسرة والمجتمع وبنية الدولة والعلاقات الدوليّة ... ومن هذا المنظار ترفض الشريعة الإسلاميّة الفصل بين الدين ونظام المجتمع والدولة " . ولذلك فإنّ المسلمين الملتزمين المحافظين " يصعب عليهم تقبّل النظرة الديموقراطيّة السائدة في المجتمع التعدّديّ في الغرب . لأنّ الإسلام ينطلق في تراثه مبدئيًّا من مجتمع أحاديّ يحكمه الدين والشريعة الدينيّة ، وهو يصرّ على تطبيق الشريعة الإسلاميّة والقيَم الإسلاميّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة كالمقياس الأعلى في جميع مجالات الحياة عند جماعة المؤمنين وفي المجتمع كلّه " .

[٦١] راجع :
L. Hagemann - A. Th. Khoury, *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben ?* Würzburg-Altenberge 1997.

[٦٢] راجع المقطع السابق ٢-٢ .

ولسنا نفعل ذلك في ما يلي من وجهة نظر لاهوتيّة ، بل علميّة مستقلّة ، (وعلمًا بأنّنا نعتبر التذكير بالشروط التاريخيّة لقيام تشكيلة سياسةٍ ما شرطًا مهمًّا لفهم هذه التشكيلة) [٦٣] .

٤-٢- لم يكن ، في إطار الثقافة المسيحيّة ، النظام التعدّديّ للحياة والمجتمع ، ولا سيّما في المجال المسيحيّ ، قضيّة بديهيّة أصلاً ، وذلك رغم ما كان هناك منذ الزمن القديم في تاريخ المسيحيّة من مناقشات مثمرة بين أتباع مختلف المواقف والنظرات اللاهوتيّة والفلسفيّة وما نتج منها في حقل النظريّات السياسيّة .

فمَن تفحّص التطوّر التاريخيّ أدرك أنّ التعدّديّة دَعت نفسها من خلال المناقشات والتبصّرات الدينيّة .

في التراث الأوروبّيّ القديم كانت وحدة الدين تضمن بقاء المجتمعات السياسيّة وقدرتها على المسير . وقد وجدت هذه القناعة تبريرها النظريّ في فلسفة أرسطو السياسيّة . فهذه تقول بأنّ الجسم الاجتماعيّ لا يقوم بدون تضامن . وفي المجال السياسيّ الذي يتخطّى العلاقات بين الأفراد ، هناك التضامن السياسيّ الذي ينبع منه التناغم ، أي الاشتراك في العقل والروح ، أو قُل الاتّفاق على القناعات الأساسيّة حول المعاني والقيَم . وهذا الاتّفاق توافق دينيّ مرتكز على الإيمان . ولذلك لا يجتمع في جسم اجتماعيّ سياسيّ دينان . والبدع تهدّد التعايش . ولا تجب ملاحقة المنشقّين المتمرّدين فقط (لأنّهم يعكّرون جليًّا السلام والوفاق) ، بل حتّى المنشقّين في الحياة العامّة الذين يصحّ وصفهم بالكامدين ، أي الذين

---

[٦٣] لم تكن محاضرة البروفسّور ترولّ ومحاضرة آية الله الخامنئي ، اللتان ألقيتا في اليوم الأوّل للمؤتمر ، متوفّرتين لدى المؤلّف عند إعداده هذه الدراسة .

لا يعملون على تهييج مواطنيهم . فإنّهم باتّخاذهم قناعات خاطئة وبالتالي شرّيرة ، يجدّفون على الله ويلحقون هكذا الفساد بالمجتمع . هذا كان الموقف ليس فقط في زمن المسيحيّة المتّحدة في العصور الوسطى ، بل ظلّ الأمر على ذلك حتّى بعد انقسام المسيحيّين إلى كاثوليكيّين ولوترانيّين وأتباع الإصلاح [٦٤] . حتّى في أواخر القرن السادس عشر كان يَعتبر الأسقف الأنكليكانيّ ريتشارد هوكر (Richard Hooker) من البديهيّات أنّ كلّ جسم اجتماعيّ عليه أن يكون شبيهًا بكنيسة [٦٥] . وكانوا لا يتصوّرون أنّه من الممكن أن تكون في دولة واحدة عدّة أديان وذلك لمصلحة الخير العامّ ، وخصوصًا خوفًا من تعريض السلام العامّ للخطر [٦٦] .

وفي مسيرة بريطانيا العظمى خلال مئة سنة عرفت نظريّة جون لوك (John Locke) حول " الحكومة المدنيّة " التي ترتكز على " مجتمع مدنيّ " وتتمّ مهمّاتها الدنيويّة : فالجسم الاجتماعيّ يقوم على اتّفاق الأعضاء على إيكال ضمان الحياة والحرّيّة والملكيّة إلى مؤسّسات عامّة . وهذا في إطار التسامح في

---

[٦٤] راجع في نظرة أرسطو الكتاب الذي ذُكر في الحاشية ٤٢ : E. Thiemer .

وفي نظرة العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث :

E.-W. Böckenförde, " Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation " (1967), in : *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1976, 53, 49.

[٦٥] راجع :

R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, I-IV (1553), V (1597), VI-VII (1648-1662).

" ليس من عضو في كنيسة إنكلترا إلاّ وهو أيضًا عضوٌ في الكومنويلث ، وليس من عضو في الكومنويلث إلاّ وهو أيضًا عضو في كنيسة إنكلترا " .

[٦٦] راجع :

J. Lecier SJ, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris 1955.

أنظر في الترجمة الألمانيّة ، شتوتغارت ١٩٦٥ ، في المجلّد الأوّل ، ص ٣٦٧ و٥٤٩ ، وفي المجلّد الثاني ص ٦٣-٦٤ ، ١٣٧-١٣٨ ، ١٤٣-١٤٤ ، ٣٨٥-٣٨٦ .

الأمور الدينيّة ، إذ " إنّ الاهتمام بالنفوس ليس من مهمّات الحكومة " ٦٧ . ولكنّ لوك يستثني بوضوح المُلحدين والكاثوليك من المعاملة السمحة ، وذلك صيانة للأمن الأخلاقيّ والأمن العامّ . فلم يحظَ الكاثوليك إلاّ سنة ١٨٢٩ على حقّ الانتخاب الكامل (أي بان ينتخِبوا ويُنتخَبوا) ، بشرط أن يُقسموا على رفض سلطة البابا في الأمور القانونيّة داخل المملكة البريطانيّة ، وعلى استعدادهم للتخلّي عن أيّ عمل من شأنه أن يضعف مقام البروتستانتيّة .

أمّا ما يخصّ ألمانيا فقد أقرّت معاهدة السلام في أوغسبرج (Augsburg) سنة ١٥٥٥ تعايش الطوائف المسيحيّة المختلفة ، ولكن بمعنى أنّ المتسلّطين في الأقاليم ، لهم الحقّ باختيار الطائفة التي يريدون الانتماء إليها هم وشعبهم من بعدهم ، وفقًا للمبدإ القائل : " دين الحاكم هو دين الرعيّة " . أمّا الرعايا فقد مُنح الذين يُصرّون منهم على معتقدهم الحقَّ بمغادرة البلد ٦٨ . وصار الأمر بعد انتهاء حرب الثلاثين عام ١٦٤٨ إلى تعادل الفرق الدينيّة ، أي

---

٦٧ راجع : J. Locke, *A Letter concerning Tradition*, 1698 .

لوك يعرض هنا مبرّرات ثلاثة : أوّلاً : إنّه لم يوكل الله ولا الشعب رعاية النفوس إلى السلطة . ثانيًا : لا يكون الإيمان بالإكراه . ثالثًا : هناك دين الحقّ ، ولكنّ هناك عند أصحاب السلطة آراء دينيّة مختلفة ، بحيث أنّ الكثيرين يُساقون إلى التهلكة بأمر الدولة . أمّا في " الحياة والحرّيّة والملكيّة " ، فمفهوم لوك لا يزال يحتوي على ما كانت تعنيه الملكيّة سابقًا ، أي ما يعود للإنسان من عناصر طبيعيّة وخيرات قانونيّة . فلا يصحّ إذن أن نفهم اللفظة كمرادف للملكيّة المادّيّة (فيصير لوك أحد أقطاب الرأسماليّة) . راجع :

H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen, 1981, 75 ss, 85-86.

٦٨ ونُعتَ هذا الحقّ " بأنّه أهمّ حقّ أساسيّ يفتح في الحالات القصوى باب الحرّيّة : ورد في

F. Dickmann, *Friedensrecht und Friedenssicherung. Studien zum Friedensproblem in der Geschichte*, Göttingen 1971, 34.

وقد تبع المؤلّف في هذا الزميل Ulrich Scheuner.

الممالك والسلطات الإقليميّة . ولكن هؤلاء لا يزالون يضمنون في حدود سلطانهم الطابع الكاثوليكيّ أو البروتستانتيّ في المجتمع . أمّا على صعيد الإمبراطوريّة الشاملة فقد أُبطل تفوّق أحد المذهبين على الآخر ، فكانت القرارات المتعلّقة بالسياسة الدينيّة لا تثبت إلاّ إذا وافق عليها الفريق الكاثوليكيّ والفريق البروتستانتيّ . وكان تحديد الدين في المقاطعات من جانب صاحب السلطة الإقليميّة مرتبطًا بالوضع القائم سنة ١٦٢٤ . وكانت الأقلّيات الطائفيّة لها المساواة في الحقوق في ما يتعلّق بوضعها المدنيّ الدنيويّ ، وأيضًا على الأقلّ في ممارسة الشعائر الدينيّة في نطاق المنزل ، ممارسة خالية من الإزعاج . وممّا يستحقّ الذكر التدبير الذي مُنح لمدينة أوسنابروك (Osnabrück) ، التي وقّع فيها جزء من معاهدة السلام ، إذ قُرّر أن يحكم هناك بالتناوب أسقف كاثوليكيّ وأمير بروتستانتيّ من سلالة الفلفين (Welfen) .

أمّا في فرنسا فقد أدخل مرسوم نانت سنة ١٥٨٩ حرّيّة المعتقد والمساواة في الحقوق في المجال الدنيويّ والمدنيّ ، وحرّيّة محدودة في الممارسة الدينيّة للبروتستانتيّين (Huguenots) ، وكان عددهم يقارب مليونًا ومئتي ألف . ولكن حرّيّة ممارسة الشعائر الدينيّة والتربية نُزعت من بين أيديهم سنة ١٦٨٥ ، وكذلك الحقّ بالنزوح الحرّ . وقد عزم حين ذاك نحو نصف مليون بروتستانتيّ على الهرب خفيةً .

وكانت الثورة الفرنسيّة سنة ١٧٨٩ ، وأُدخلت الدولة العلمانيّة . ولم يعنِ ذلك حقًّا إدخال التعدّديّة الطائفيّة ، ولا الدينيّة بالمعنى الكامل لهذا المفهوم . إذ إنّ مثل هذه التعدّديّة تعني تشابكًا خاصًّا بين الوحدة والتنوّع ، ممّا يشتمل على نوع من الاعتراف الرسميّ بالخصوصيّات (بما فيه الخصوصيّة الطائفيّة) . فالعَلمانيّة (ولا سيّما في صيغتها التي نشطت نحو أواخر القرن التاسع عشر) لا تفي حقًّا بهذا المضمون .

وكان الأمر بالعكس في الولايات المتّحدة الأميركيّة ، حيث قامت تعدّديّة دينيّة لها صيغة ليبراليّة . وقد أُثبتت قاعدتها القانونيّة ، المسمّاة " التصحيح الدستوريّ " (القائل بأنّه لا يحقّ لأيّ قانون في الدولة أن يثبت ديناً ما أو يحدّ من الحرّيّة الدينيّة) سنة ١٦٨٩ ، ولم تصل إلى جميع الولايات المفردة إلاّ سنة ١٨٣٣ . ومع ذلك فإنّ المعتقد الدينيّ في مجتمع الولايات المتّحدة الواثق بنفسه كان يطبع سمته على الحياة العامّة . وقد تلقّن الشعب تشابك الخصوصيّات المعترف بها والشعور بالمصلحة العامّة ، ذلك الشعب الذي انفلت من عالم قديم موسوم بالضيق وهضم الحقوق إلى " عالم جديد " .

٤-٣- في الواقع مرّت الخبرة التي أدّت إلى الموافقة على الأنظمة التعدّديّة بمراحل مريرة أليمة [٦٩] . ولم يكن القبول بالتعدّديّة هو النتيجة الوحيدة لمثل

---

[٦٩] من المفيد التذكير بما جاء في هذا الصدد عند دلتاي (Dilthey) . فهو يرى أنّ السبب الذي حثّ على تحوّل الرأي يعود " إلى ازدياد تفتّت الكنيسة إلى بدع ، والتنازع المتزايد بين النظريّات العقائديّة والفكريّة ووضع أوروبّا الحربيّ الذي نشأ من ذلك . فالصدام الذي قابل الغرب المسيحيّ بالمسلمين وسّع دائرة النظر بالتبصّر في دين عالميّ آخر . ثمّ جاءت عن طريق التيّار الإنسانيّ معادلة الثقافة القديمة بالمسيحيّة . ثم زعزع الإصلاح من الداخل سلطة العقيدة الكاثوليكيّة ، فاتّخذت كنيسة لوتر وتسفينغلي-كالفين صفتهما ، تحيط بهما موجات القناعات الدينيّة المستقلّة ، فنشأ عند ذلك وضع اتّسم بتعنّت شديد جدًّا للأفكار الدينيّة . ومن ألمانيا تسرّبت حركة " مجدّدي المعموديّة " إلى سويسرا وهولندا . أمّا في إيطاليا فقد قام اضطهاد دينيّ دام أربعين عامًا وساق إلى وراء الحدود إيطاليّين حادّي الذكاء تربّوا على مبادئ الإنسانيّة [...] فساحوا في أوروبّا [...] . وفي إنكلترا وسكوتلندا نشأ من جرّاء المجادلة حول صيغة دستور الكنيسة والشعائر الدينيّة والفضيلة انشقاق العقيدة البروتستانتيّة إلى بدع انتشرت بعد ذلك في أميركا . فيا لها من تفرقة ! [...] وفي المراكز الكبرى للحركة الدينيّة ، في نورنبرج وستراسبورج وبازل وتسوريخ ولندن تجاورت مختلف أشكال العقيدة

هذه الخبرة . فقد كان هناك بديل ، وهو العودة إلى نظام أحاديّ عن طريق الكبت السياسيّ (أي الاضطهاد والتهجير) ضدّ المنفصلين وترسيخ السلطة المطلقة . وقد سبق أن تحدّثنا عن الإطراء على وحدة الدولة تحت سلطان مطلق .

وقلنا أيضًا إنّه أمكن نهوض أنظمة مختلطة أو حلول متوسّطة ، مثلاً بشكل تعدّديّة غير صحيحة كانت تمنح الطائفة السائدة بعض الامتيازات ، والأقلّيّات نوعًا من الحقّ بالحياة ومجالاً محدودًا للتبسّط ، وذلك حيث كان ترابطٌ بين دين الدولة والسيادة السياسيّة استفاد الدين منه ، فيما عوملت الجماعات الدينيّة الأخرى بما سُمّي بالسماحة .

أمّا أن يكون قد نشأت بعد ذلك تعدّديّة طائفيّة أو حرّيّة دينيّة مبدئيّة ، فقد عاد ذلك إلى تبدُّل في الأمور . فمتى كان التناغم أي التوافق

والبدع [...] ولا يمكن وصف الاضطراب الذي نتج في القلوب من هذا الوضع . فكان السائحون والهاربون ينتقلون من مدينة إلى مدينة [...] . ومن وراء هؤلاء الذين بلبلوا النظام جاءت شياطين العصر وسيف القضاء والمحارق : محاكم التفتيش الكاثوليكيّة ومحكمة الإيمان عند الطائفتين البروتستانتيّتين الكُبْرَيين [...] وهكذا يمكن أن نفهم شوق الناس إلى النجاة من متاهات الكنائس والبدع المتحاربة وإلى نيل السلام . – قد اشتدّت هذه الحاجة من جرّاء الحروب الدينيّة الدمويّة . وبنوع أشدّ من تألّم الناس اليوم من جرّاء الحروب ، تنهّد في ذلك العصر جزء كبير من الأرض ، وتألّم وصبر تحت عبء الحروب التي نشبت بين الاتّحادين الكبيرين الكاثوليكيّ والبروتستانتيّ ، وتحت عبء الحرب الأهليّة وأعمال العنف الضخمة والأعذبة الصغيرة ، فنشأ شوق لا يوصف إلى التفاهم على الأمور الدينيّة ونهاية نزف الدماء ، أو على الأقلّ إلى التخفيف من جنون الحرب . راجع الكتاب الذي نُشر لأوّل مرّة سنة ١٨٩٢ :

Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion,* Leipzig 1923, 93 ss.

الروحيّ المتضامن، الذي لا يقوم بدونه كيان اجتماعيّ، قد فقد فاعليّته، فمن أين يستطيع من بعد أن يجد مضمونًا جوهريًّا؟ والجواب الذي قدّمه التاريخ عن هذا السؤال معروف: فبعد الانعتاق من المشادّات الطائفيّة أُعْلنت الأمّة جوهرًا للهويّة السياسيّة الجماعيّة. وهذا له ناحية خاصّة معضلة. أوّلاً قلبت الإيديولوجيا القوميّة أحيانًا الواقع التاريخيّ، فالأمر ليس هو أنّ الأمم فازت بدولتها، بل كان غالبًا بالعكس، أي أنّ الدولة أوجدت أمّتها، فكانت القوميّة من إنتاج المخيّلة والتركيب [٧٠].

وهذا يَظهر في أنّ كلمة "أمّة" في ما يخصّ كيانها ومعناها – كما يصرّح أحد الباحثين في هذه القضايا، هي "رمزٌ يقاوم من يبغي حَلّ لُغزه" [٧١]. وهذا لأنّ حلّ اللغز قد يظهر أنّ المفهوم يتسلسل من أصل غير شرعيّ. ففي قلب القوميّة المعاصرة يقوم نقل فكرة "الجسم السرّيّ" المسيحيّ إلى حيّز العَلمانيّة والأمور الفرديّة. فالتعبير عن ذلك يستعمل تركيبات فكريّة لاهوتيّة ويضفيها على واقع "سياسيّ"، يُتوهّم أنّه مستقلّ [٧٢].

---

[٧٠] راجع: B. Anderson, *Imagined Communities*, London 1983.

ثمّ راجع في الوضع الحاليّ للنقاش حول الموضوع:

J. Hutchinson - A.D. Smith (ed.), *Nationalism*, Oxford 1997 ; B. Giesen (Hg.), *Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, I : *Nationale und kulturelle Identität*, Frankfurt/M. 1991.

[٧١] راجع المقدّمة تحت عنوان:

H. A. Winkler, "Der Nationalismus und seine Funktion", in : Winkler (Hg.), *Nationalismus*, Frankfurt/M. 1978, 33-34.

[٧٢] هذا تمكن ملاحظته عند الأب إمّانويل يوسف سياياس (Sieyès) وجان جاك روسّو. راجع كتاب المؤلّف المذكور في الحاشية ٣٦، ص. ٥٠٢ وما يتبع. أمّا في شأن "القوميّة الماسيانيّة" فراجع أيضًا:

J.L. Talmon, *Politischer Messianismus - Die Romantische Phase*, Köln 1963.

ولكنّ نقل الأمّة إلى إطار العَلمانيّة له أساس واقعيّ . إذ إنّ الهويّة الجماعيّـة للأمم الأوروبّيّة كانت في الواقع ، بالنظر إلى محتواها ، تحدِّدهـا كهويّـة قوميّـة عناصرُ دينيّة . فالاتّحادات التي كانت تضمّ الرعايا ضمن الدولة العنصريّة في نطاق بلدٍ معيّن ، حُوّلت إلى فـرق طائفيّـة ، وبهـذا دُمجت لمصلحـة الدولـة وأخضعت لنظامها ورقابتها . فلم يكن احتكار السلطة الشرعيّة في أيدي الحاكمين في الدولة يعتمد بادئ الأمر على احتكار الضرائب وقيـادة الجيـش ، بل على احتكار الدين والكنيسة الحاكمة أو المنتشرة انتشارًا أوسع داخل حدود الدولة [٧٣] .

وفي الوقت نفسه كانت الصبغة الطائفيّة في شـتّى الـدول مقيـاس الهويّـة ، وذلك بواسطة تمييز النفس من " الآخرين " تمييزًا مقصودًا [٧٤] .

فليس من العجب إذن أن تقوم تحت شعار القوميّـة مشـادّة حـول التنفيـذ المتعنّت للتناغم الفكريّ وحول التسامح . فحاملو لواء الدولة القوميّة لجأوا من جهتهم إلى ما سُمّي " بحـقّ الإصـلاح " ، أي حـقّ إنشـاء هويّـة فكريّـة وولاء

---

[٧٣] انظر :

H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981, 365 ss. ; R.P. Hsia, *Social Discipline in the Reformation, Central Europe 1550-1750*, London 1989.

وقد وجدتُ هذه الإشارة في كتاب شلينغ المذكور في الحاشية اللاحقة ، ص ١٩٧ ، حاشـية ١٣ .

[٧٤] راجع في كتاب Giesen المذكور في الحاشية ٧١ مقال :

H. Schilling, " Nationale Identiät und Konfession in der europäischen Neuzeit ", in : B. Giesen, I, 205 ss. ; H. Rothfels, " Grundsätzliches zum Problem der Nationalität ", in : Rothfels, *Zeitgeschichtliche Betrachtungen. Vorträge und Aufsätze*, Göttingen 1959, 89 ss.

وحول أهمّيّة الموضوع في منطقة جنوبيّ شرقيّ أوربا ، راجع :

D. Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf 1967.

سياسيّ ، وذلك بواسطة استعمال لغة تدفع إلى التناغم وفرضِ تعليم قوميّ . وما كان في الماضي قد اعتبر تخفيفًا من حدّة "حقّ الإصلاح" ، وهو "حقّ الهجرة" ، قُلب إلى أداة قهر ، وقد سبق الحديث عن ذلك [٧٥] . وقد اتّخذت في هذا الشأن ترتيبات طبّقت بدون أيّ مراعاة حيثما كان مستوَيا النزاع حول الهويّة ينطبقان تمامًا الواحد على الآخر ، أي المستوى الدينيّ والمستوى القوميّ . حدث ذلك مثلاً بالنسبة إلى الاختلاف بين المسلمين والمسيحيّين ، والأتراك واليونان ، ممّا أدّى إلى "معاهدة لوزان" سنة ١٩٢٣ ، أو بالنسبة إلى التشكيلات المماثلة في يوغوسلافيا السالفة العهد (وهنا تجدر الإشارة إلى حدث مليء بالمغزى ، وهو أنّ الدعاية الصربيّة كانت تصف أهل البوسنة بالأتراك) . وفي بعض الحالات الأقلّ عنفًا قام بعد الحرب العالميّة الأولى ، خلافًا "لحقّ الهجرة" أو "حقّ التهجير" ، بديل عنه ، هو منهاج التسامح ، أي القبول بالأقلّيّات ومنحهم بعض الحقوق لحمايتهم ، وقد اتّخذت عصبة الأمم مهمّة ضمانة هذه الحقوق ، دون أن تتمكّن في النهاية من أن تفعل الشيء الكثير لصيانة حقوق الأقلّيّات [٧٦] .

---

[٧٥] راجع الإشارة إلى "التطهير العرقيّ" في المقطع ٣-١ ، حاشية ٣٢ .

[٧٦] بعد انهيار الإمبراطوريّات المتعدّدة نشأت دول جديدة ، لم تُقبل في عصبة الأمم إلاّ بشرط أن تتعهّد بحماية الأقلّيّات ، أي حقوق الأفراد (أي بضمان عدم هضم حقوق أعضاء الأقلّيّات) ، والتكفّل بمنع آليّات هضم الحقوق أو بالتعويض عن المخالفات (أي بضمان التعليم المدرسيّ بلغة الجماعة نفسها المألوفة) . ولكنّ المراقبة من قبل عصبة الأمم لم تنجح إلاّ بنوع غير كامل . فقد كان مجلس عصبة الأمم مسؤولاً عن تلقّي الشكاوى . ولكن كان من الممكن أن يعطّل كلّ عضو منه الاشتغال بالقضيّة المطروحة (على أساس حقّ الإبطال أي الفيتو) . فقد قدّمت حتى سنة ١٩٣٧ شكاوى عددها ٧٧٣ شكوى ، ولكن لم تُعرض منها إلاّ ٤٠ على المجلس . راجع :
Th. Veiter, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im ausgehenden 20. Jahrhundert*, I: *Entwicklungen, Rechtsprobleme, Schlussfolgerungen*,

على العرش و" السلطات المتوسّطة " .

أمّا اليوم فيوجّه النقد أحيانًا إلى القرارات التي اتّخذت سنة ١٩١٨–١٩١٩ ، إذ قد أُعلن عند ذاك قيام دول وطنيّة جديدة . ولكنّ هذه لم تكن بالنسبة إلى القوميّات أكثر تناغمًا من الوحدات الإداريّة التي تمّ تحطيمها . فلم تكلّل المعاهدات المتعلّقة بالأقلّيّات بالنجاح ، جُلّ ما هناك أنّها عملت على تهدئة الوجدان [٧٩] .

وفي هذه الأثناء ازدادت الخبرة . ومع ذلك لم يزل هناك تحفّظ شديد حيال فكرة الاتّحادات الشخصيّة المستقلّة كأعضاء في دولة تعدّديّة . والأسباب في ذلك واضحة . فمتى تمّ الاعتراف داخل الدولة بوحدات جماعيّة فقد يُخشى عند ذلك أن تتوجّه هذه دون حدّ وهدف إلى المطالبة بالاستقلال ، وحتّى بحقّ تقرير المصير ، كما فعلت ذلك القبائل القوميّة في مملكة النمسا والمجر في نهاية الحرب العالميّة الأولى . وعندما تُمنَح الشعوب حقّ تقرير المصير فُهم من ذلك عادة أنّ ذلك يعني الشعوب المنظّمة في إطار الدول المعترف بها (لا سيّما وأنّ مفهوم " الأمّة " في اللغة الأنكلوسكسونيّة كما هو الحال في عبارة " الأمم المتّحدة " ، تدلّ على شعب الدولة أو الدولة الوطنيّة) . ولمّا ساند رئيس الولايات المتّحدة الأميركيّة السابق وُودْرُو ويلسن (Woodrow Wilson) حقّ الشعوب بتقرير مصيرها ، كان يعني حقّ شعوب الدول بتقرير دستورها السياسيّ ، أي حقّها بالسيادة ، بخلاف تسلّط الدولة الحاكمة على شعب معيّن .

ومع ذلك رفض فكرة نظام سياسيّ تعدّدي يمنح للأعضاء الذين يملكون

---

[٧٩] راجع مثلاً :

F. Glatz, " Territorium - Verwaltung - Nation: Historische Wurzeln der Nationalitätenkonflikte Mitteleuropas ", in : W. Weidenfeld (Hg.), *Demokratie und Marktwirtschaft in Osteuropa*, Gütersloh 1993, 81 ss.

شعورًا بهويّة جماعيّة قدرًا معيّنًا من الاستقلال ، دون أن يستطيعوا بذلك المطالبة بالسيادة القوميّة . وقد جئنا على ذكر الأسباب المبرّرة لذلك [٨٠] ، وعُرضت منذ عشرات السنين في وسائل الإعلام عَرْضًا واضحًا . فإنّ الصراعات الدامية في أوروبّا التي كوّنت خطرًا على الحضارة في عهد الحروب الطائفيّة ، تمّ القضاء عليها بأن حُرمت الفرق الدينيّة من إمكانيّة التنافس في ما بينها باستعمال مقدّرات الدولة . وهكذا يجب العمل على أن لا تكون وسائل سلطة الدولة هذه أدوات كفاح في أيدي شعب معيّن ضدّ الآخر ، وأن يُعتبر مثل هذا الكفاح ، إن حدث ، انتهاكًا للحقّ . فإنّ الدولة منذ القرن السابع عشر ، قد أكّدت مُقابل الفرق الطائفيّة المُحاربة بأنّها وحدها تملك السلطة الشرعيّة ، وتمّ تشكيلها في منصب محايد . وهذا ما يجب أن يحدث أيضًا تجاه القوميّات .

فالطريق الذي قاد من السلام الدينيّ في أوغسبرج حتّى قيام الدولة الديموقراطيّة التعدّديّة المرتكزة على الحقّ والقانون ، يجب سلوكه من جديد . فكما أنّ الديموقراطيّة التعدّديّة في دولة القانون تؤمّن الحرّيّة الدينيّة ، وهكذا لا تكبت الهويّات الطائفيّة ، بل تحفظها من المخاطر ، هكذا يجب أن تكون مهمّة الدولة في المستقبل أن تؤمّن للشعوب والجماعات الثقافيّة البقاء في سلام ونجاح . وكما أنّ التصوّر القائل بأنّ النظام السياسيّ والفكريّ يؤلّفان وحدة مزدوجة ، قد تمّ تخطّيه ، كذلك يجب الآن تخطّي الفكرة القائلة بأنّ الدولة الوطنيّة لها وحدها الحقّ بالمطالبة بالسلطة . فالأوضاع في أوروبّا الوسطى والأقاليم الجنوبيّة الشرقيّة ، التي لم تسمح بقيام دولة وطنيّة حقّة ، تدعو إلى هذا التخطّي ، إن أردنا تجنّب العودة إلى الصراعات الدامية [٨١] .

---

[٨٠] راجع المقطع ٣-١ .

[٨١] راجع مثلاً : R. N. Coudenhove-Kalergi, *Paneuropa*, Wien 1926, 133 ss .

وما تمّ اختباره مؤخرًا في البوسنة والهرسك يعلّمنا أنّ هذه الفكرة لا يجوز اعتبارها زائفة ، لا بالنسبة إلى الحاضر ولا إلى الماضي .

٤-٥- كلّ هذا يبيّن أنّ النظام التعدّديّ لم يكن تصميمًا حسنًا أُنعِم النظر فيه ، متّسمًا بالجاذبيّة والمعقوليّة ، وأمكنه أن يُقنع الناس ، ولا سيّما أصحاب السلطة في المجتمعات والدول ، بأهليّته ويحملهم على تنفيذه بعزم ونشاط . فإنّه بدافع الضرورة تَوَجّه الناس في أوروبّا إلى التعدّديّة . وهذا يصحّ أيضًا وخاصّة بالنسبة إلى الكنائس المسيحيّة .

فالطريق الذي أدّى إلى التسامح والحرّيّة الدينيّة ، وبذلك إلى الاعتراف بنظام تعدّديّ روحيًّا وفكريًّا (وليس فقط في مجال المصالح) ، وُصف بأنّه " طريق الآلام الكبيرة التي سلكتها المسيحيّة الغربيّة " ، إذ إنّ " المسيحيّين أتباع العقائد المختلفة قد أنكروا بعضهم تجاه بعض حقّ الآخر بالممارسة الدينيّة الحرّة " . فالفضل في إدخال الحرّيّة الدينيّة بالنسبة إلى الضمير والاعتراف بالعقيدة ، لا يعود " إلى الكنائس ولا إلى اللاهوتيّين ولا إلى الحقّ الطبيعيّ المسيحيّ " [٨٢] . ومع ذلك فقد تساءل كاتب هذه الأسطر ، ألَمْ يقم مؤسّسو الحرّيّة الدينيّة ، ولو أنهم نَحّوا أمورًا معيّنة كانت قرونًا طويلة من البديهيّات عند المسيحيّين ، ألم يقوموا " ولو كان ذلك بدون علمهم وإرادتهم بعمل مسيحيّ أصيل " [٨٣] ؟

ففي نهاية حرب الثلاثين سنة ، كان البابا قد رفض رفضًا جليًّا عقد

هناك أيضًا مقابلة بين ضيق الصدر الطائفيّ والقوميّ في كتاب :

H. Lammasch, *Europas elfte Stunde*, München 1919, 119 ss.

[٨٢] أنظر :

E.W. Böckenförde, *Kirchlicher Auftrag und Politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 173 ss.

[٨٣] أنظر المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

السلام الذي قدّم في مونستر وأوسنابروك سنة ١٦٤٨ . فممثّل الفاتيكان في محادثات السلام ، الأمير كيدجي (Chigi) ، كان قد تلقّى تعليمات من البابا أوربانس الثامن ، في حال إخفاق جميع المساعي لردّ الهراطقة ، أن يعمل بجميع الوسائل على تحريك كفاح بلا هوادة ضدّ الضالّين . والرقيم البابويّ يستعمل العبارتين "تدمير" و"إبادة" . وهذا تعبير صريح لما سُمّي في ما بعد "تصفية" [٨٤] . والأحكام البابويّة ضدّ حرّيّة المعتقد في القرن التاسع عشر أمرٌ غنيّ عن التعليق . وبضعة أعوام قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان التعليم الكاثوليكيّ يقول بأنّ الحكّام مفروضٌ عليهم أن ينفّذوا حظْر الأديان الضالّة ، إذ "يجب استعمال وزنين وقياسين ، الواحد في سبيل الحقيقة ، والآخر ضدّ الضلال" [٨٥] .

ولكنّ الكنيسة عينها كانت منذ زمن طويل قد أقرّت في تعاليمها الأخلاقيّة أنّ الإنسان من واجبه اتّباع ضميره ، حتّى ولو كان حكم ضميره ضالاً بالفعل ، طالما هو يجهد بجدّ وحسب طاقته في معرفة الخير والصواب [٨٦] .

أمّا المجمع الفاتيكانيّ الثاني فهو أوّل من أقرّ النتائج البعيدة المدى المعروفة ، ولا سيّما في تصريحه حول الحرّيّة الدينيّة ، الذي يُنوّه في مطلعه "بالكرامة الإنسانيّة" . ويخطو خطوة أخرى بقوله : إنّ الحقّ بهذه الحرّيّة يعود أيضًا إلى الذين لا يقومون بواجبهم في البحث عن الحقيقة والتمسّك

---

[٨٤] راجع : F. Dickmann, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1965 .

[٨٥] راجع :
Kardinal A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, Roma 1960, 72-73.
وقد سرد هذه الجملة بوكنغورده في الكتاب المذكور في الحاشية ٨٣ ، ص ١٧٩–١٨٠ .

[٨٦] قد سبق توما الأكوينيّ أن علّم أنّ الإنسان يخطئ ضدّ ضميره إن هو اعترف بالمسيح أو بالكنيسة ، مع أنّه مقتنع جدّيًّا من أنّ هذا سيّء . راجع :
B. Häring, *Das Gesetz Christi Moraltheologie*, I, Freiburg 1963, 199 ss.

وما تمّ اختباره مؤخّرًا في البوسنة والهرسك يعلّمنا أنّ هذه الفكرة لا يجوز اعتبارها زائفة ، لا بالنسبة إلى الحاضر ولا إلى الماضي .

٤-٥- كلّ هذا يبيّن أنّ النظام التعدّديّ لم يكن تصميمًا حسنًا أُنعِم النظر فيه ، متّسمًا بالجاذبيّة والمعقوليّة ، وأمكنه أن يُقنع الناس ، ولا سيّما أصحاب السلطة في المجتمعات والدول ، بأهليّته ويحملهم على تنفيذه بعزم ونشاط . فإنّه بدافع الضرورة تَوَجّه الناس في أوروبّا إلى التعدّديّة . وهذا يصحّ أيضًا وخاصّة بالنسبة إلى الكنائس المسيحيّة .

فالطريق الذي أدّى إلى التسامح والحرّيّة الدينيّة ، وبذلك إلى الاعتراف بنظام تعدّديّ روحيًّا وفكريًّا (وليس فقط في مجال المصالح) ، وُصف بأنّه " طريق الآلام الكبيرة التي سلكتها المسيحيّة الغربيّة " ، إذ إنّ " المسيحيّين أتباع العقائد المختلفة قد أنكروا بعضهم تجاه بعض حقّ الآخر بالممارسة الدينيّة الحرّة " . فالفضل في إدخال الحرّيّة الدينيّة بالنسبة إلى الضمير والاعتراف بالعقيدة ، لا يعود " إلى الكنائس ولا إلى اللاهوتيّين ولا إلى الحقّ الطبيعيّ المسيحيّ " [٨٢] . ومع ذلك فقد تساءل كاتب هذه الأسطر ، ألَمْ يقم مؤسّسو الحرّيّة الدينيّة ، ولو أنهم نَحَّوا أمورًا معيّنة كانت قرونًا طويلة من البديهيّات عند المسيحيّين ، ألم يقوموا " ولو كان ذلك بدون علمهم وإرادتهم بعمل مسيحيّ أصيل " [٨٣] ؟

ففي نهاية حرب الثلاثين سنة ، كان البابا قد رفض رفضًا جليًّا عقد

هناك أيضًا مقابلة بين ضيق الصدر الطائفيّ والقوميّ في كتاب :

H. Lammasch, *Europas elfte Stunde*, München 1919, 119 ss.

[٨٢] أنظر :

E.W. Böckenförde, *Kirchlicher Auftrag und Politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 173 ss.

[٨٣] أنظر المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

السلام الذي قدّم في مونستر وأوسنابروك سنة ١٦٤٨ . فممثّل الفاتيكان في محادثات السلام، الأمير كيدجي (Chigi)، كان قد تلقّى تعليمات من البابا أوربانس الثامن، في حال إخفاق جميع المساعي لردّ الهراطقة، أن يعمل بجميع الوسائل على تحريك كفاح بلا هوادة ضدّ الضالّين . والرقيم البابويّ يستعمل العبارتين "تدمير" و"إبادة" . وهذا تعبير صريح لما سُمّي في ما بعد "تصفية" [٨٤] . والأحكام البابويّة ضدّ حرّيّة المعتقد في القرن التاسع عشر أمرٌ غنيّ عن التعليق . وبضعة أعوام قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان التعليم الكاثوليكيّ يقول بأنّ الحكّام مفروضٌ عليهم أن ينفّذوا حظْر الأديان الضالّة، إذ "يجب استعمال وزنين وقياسين، الواحد في سبيل الحقيقة، والآخر ضدّ الضلال" [٨٥] .

ولكنّ الكنيسة عينها كانت منذ زمن طويل قد أقرّت في تعاليمها الأخلاقيّة أنّ الإنسان من واجبه اتّباع ضميره، حتّى ولو كان حكم ضميره ضالاً بالفعل، طالما هو يجهد بجدّ وحسب طاقته في معرفة الخير والصواب [٨٦] .

أمّا المجمع الفاتيكانيّ الثاني فهو أوّل من أقرّ النتائج البعيدة المدى المعروفة، ولا سيّما في تصريحه حول الحرّيّة الدينيّة، الذي يُنوّه في مطلعه "بالكرامة الإنسانيّة" . ويخطو خطوة أخرى بقوله : إنّ الحقّ بهذه الحرّيّة يعود أيضًا إلى الذين لا يقومون بواجبهم في البحث عن الحقيقة والتمسّك

---

[٨٤] راجع : F. Dickmann, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1965 .

[٨٥] راجع :
Kardinal A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, Roma 1960, 72-73.
وقد سرد هذه الجملة بوكنفورده في الكتاب المذكور في الحاشية ٨٣، ص ١٧٩-١٨٠ .

[٨٦] قد سبق توما الأكوينيّ أن علّم أنّ الإنسان يخطئ ضدّ ضميره إن هو اعترف بالمسيح أو بالكنيسة، مع أنّه مقتنع جدّيًا من أنّ هذا سيّء . راجع :
B. Häring, *Das Gesetz Christi Moraltheologie*, I, Freiburg 1963, 199 ss.

بها ، ولا يجوز إعاقة ممارسة هذه الحرّيّة ، إن تمّت المحافظة على النظام العامّ العادل [٨٧] . وممّا يلفت النظر ، خصوصًا بالنسبة إلى حوار مسيحيّ إسلاميّ ، هو التعليل اللاهوتيّ لهذه المقولة : " لا يمكن الإكراه على الإيمان " [٨٨] . ولكن إن ثبت أنّ فعل الإيمان حرّ ، فهذا يتضمّن أيضًا الحرّيّة برفض الإيمان [٨٩] . فالجديد في تعليم المجمع الفاتيكانيّ هو أنّه ، في سبيل احترام ضمير الإنسان أيًّا كان ، يجب احترام حرّيّة عدم الإيمان ، بدون أن ينجم عن هذا هضم للحقوق في نظام سياسيّ قائم على الحقّ .

وليس هنا مجال عرض العقيدة المسيحيّة في الحرّيّة ومضامينها ونتائجها الاجتماعيّة والسياسيّة [٩٠] ، ولا يسعنا أن نظهر كيف أنّ الظروف التاريخيّة حالت دون التنفيذ الصريح لهذا التعليم . ومهما يكن من أمر فإنّ هناك أناسًا مُرهفي الشعور يرون أنّه من فواجع التاريخ "أن تكون حركات دافعة جوهريّة نابعة من المسيحيّة قد لزم تنفيذها ضدّ موقف الكنيسة الرسميّة " [٩١] .

---

[٨٧] الوثيقة في الحرّيّة الدينيّة ، الفقرة ٢ .

[٨٨] قابل بالآية القرآنيّة : " لا إكرا في الدين " (سورة البقرة ٢: ٢٥٦) .

[٨٩] راجع وثيقة المجمع ، الفقرة ٣ و١٠ .

[٩٠] ورد في الدستور الرعويّ للمجمع الفاتيكانيّ الثاني ، " الكنيسة في عالم اليوم " ، فقرة ٤١ : " هذا الإنجيل يبشرّ بحرّيّة أبناء الله ويُعلنها ، وهو ينبذ كلّ عبوديّة ، لأنّ العبوديّة هي في نهاية الأمر ثمرة الخطيئة ، ويحترم احترامًا مقدّسًا كرامة الضمير وحرّيّة اختياره ، ويحرّض أبدًا على استثمار جميع المهارات احترامًا للبشريّة في خدمة الله وخير البشر ، وأخيرًا يوصي الجميع بمحبّة الجميع . هذا كلّه يتّفق والشريعة الأساسيّة في النظام المسيحيّ ... وهكذا فالكنيسة بمقتضى الإنجيل الذي أودعته ، تُعلن حقوق الإنسان ، وتعترف لهذا العصر بديناميّة تقدُرها قدرًا عظيمًا وترى فيها ما يمدّ تلك الحقوق ويوسّع نطاقها في كلّ مكان ، ولكن لا بمعنى أنّ هذه الحقوق " لا تكون مصونة " صيانة كاملة إلاّ إذا تفلّتنا من كلّ شريعة إلهيّة " .

[٩١] راجع :

W. Kasper, " Autononie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums

فاختبار الحروب الدينيّة هو أوّل ما أدّى إلى الاقتناع بأنّ "حقيقة المسيحيّة" لا يمكن إنقاذها "بأن تبيد الكنائس الواحدة الأخرى لمصلحة عقيدتها" [٩٢]، وبأنّ هذا لا يمكن أن يطابق مشيئة الله .

٤-٦- لا جَرم أن الموافقة على الحرّيّة كنتيجة للكرامة الإنسانيّة لا يعني بعد التعدّديّة بالمعنى المتداول . فإنّ منح حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة تؤمّن للفرد دائرة لتقرير المصير ولحمل المسؤوليّة الخاصّة . وهذا لا يعني حسب النظرة المسيحيّة المعاصرة مطلبًا أساسيًّا ضروريًّا للنظام التعدّديّ ، إذا إنّ كلّ نظام اجتماعيّ وسياسيّ يحقّق كيانه على مقدار ما يحترم الكرامة الإنسانيّة [٩٣] .

ولكنّ التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة لا تقتضي فقط الإقرار بكرامة الشخص البشريّ ، بل أيضًا الإقرار بوجود تشابك أبعاد حيويّة في المجتمع لها

---

in der modernen Welt", in : H. Weber - D. Mieth (Hg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 24.

[٩٢] راجع :

D. Voegelin, "Der Liberalismus und seine Geschichte", in : K. Forster (Hg.), *Christentum und Liberalismus*, München 1960, 16.

[٩٣] ورد في الدستور الراعويّ "الكنيسة في عالم اليوم" للمجمع الفاتيكانيّ الثاني ، أنّ الشخص الإنسانيّ هو "مبدأ جميع المؤسّسات الاجتماعيّة وموضوعها وغايتها" (فقرة ٢٥) . - "كلّ ما يتصدّى للحياة نفسها عداء واعتداء ... وكلّ ما ينال من كرامة الإنسان ... كلّ ذلك وكلّ ما شابهه هو في الحقيقة عار وشنار ... وهو يُفسد الحضارة البشريّة ... وينافي شرف الخالق منافاة لا حدّ لها" (فقرة ٢٧) . - "ولا يمكن مع ذلك إنكار هذا الأمر وهو أنّ البشر يتحوّلون غالبًا عن صُنع الخير ويندفعون في طريق الشرّ ، وذلك بسبب الأحوال الاجتماعيّة التي يعيشون فيها وتغمرهم منذ حداثتهم" (فقرة ٢٥) . راجع أيضًا ما سردناه من الرسالة البابويّة الجامعة "أمّ ومعلّمة" ، في الحاشية ٤٥ .

طبيعتها وخصوصيّتها . فيجب إذن على من يبرّر التعدّديّة أن يبيّن العلاقة بين المطلبين أو على الأقلّ أن يفرض وجود هذه العلاقة فرضًا معقولاً ، أي أن يبيّن العلاقة بين حرّيّة الشخص المتشابكة مع كرامته ، من جهة ، وتأمين الوجود الخاصّ للجماعات الفرديّة في كُلٍّ اجتماعيّ وسياسيّ شامل ، من جهة أخرى .

وهذا ممكن في قرائن الفكر المسيحيّ ، مثلاً حين نُعيد إلى الذكر التعليم المأثور عن طبيعة الإنسان الاجتماعيّة ، التي تقول بأنّه لا أحد يستطيع بلوغ تنمية مقدراته الشخصيّة ، إن بقي وحده . فهناك ، على حدّ قول توما الأكوينيّ ، ميلٌ طبيعيّ في الإنسان إلى العيش في المجتمع [٩٤] . وكلمة مجتمع لا تعني فقط أيّ نوع كان من التعايش المنظّم حسب الوظائف (كما هو الحال مثلاً في قطيع ذئاب أو خليّة نحل) ، بل توافقًا حياتيًّا يسمه الاعتراف المتبادل والقبول بالآخر والتضامن ، أي بالصداقة والوفاق . فالصداقة تعني " أن يريد الطرفان الشيء نفسه ويرفضا الشيء نفسه " [٩٥] ، أي في الوفاق في الإرادة وعدم الإرادة . في التراث القديم كانت الأسرة من جهة ، والوطن من جهة أخرى ، حيث يولد الإنسان ويترعرع ويشعر بالارتياح ويوثّق في نفسه الثقة الجذريّة لتفتّح الشخص البشريّ . وليس هذا " الوطن " منطقة جغرافيّة ، بل هو البيئة المحيطة القائمة على " التواصل بين المواطنين " [٩٦] . فإن كان للإنسان ، نظرًا إلى كرامته ، الحقُّ بأن يطالب بإمكانيّة تطوير مقدّراته

[٩٤] راجع توما الأكوينيّ : الخلاصة اللاهوتيّة ٢/١ ، سؤال ٩٤ . وهذا هو إلى جانب التوق الدينيّ أحد ميلي الإنسان العقليّين الطبيعيّين . وعنده أيضًا التوق إلى الحفاظ على حياته وإلى تحقيق جميع المقدّرات المنغرسة في طبيعة كائن حيّ .

[٩٥] توما الأكوينيّ ، ٢/٢ سؤال ١٠٤ ، جواب ٣ .

[٩٦] توما الأكوينيّ في الوطن : ٢/٢ ، سؤال ١٠١ ، جواب ١ . وللوطن الحقّ بالإخلاص ، خصوصًا تجاه جميع المواطنين .

الطبيعيّة ، بحيث يمكنه الحصول على هويّة شخصيّة يانعة ، وإن كانت هذه الهويّة – على الأقلّ في أطوار ودوائر معيّنة من الحياة – تحتاج إلى الاستناد إلى جماعة وإلى الترابط المتضامن مع بيئة يتشارك أعضاؤها المفاهيم ، فعندئذٍ يمكن القول بهذا المعنى بأنّ هناك للإنسان حقًّا ما بأن يُحرز وطنًا فكريًّا واجتماعيًّا . وهذا يصحّ مع القول بأنّ الناس لهم أيضًا الحقّ باختيار مكانهم في العالم وقناعاتهم بالنسبة إلى وظيفتهم في حياتهم وإلى تحديدها النهائيّ ، وبذلك الحقّ بالتخلّي عن المثاليّات والمواقف المرعيّة حتّى الآن ، أي الحقّ بأن يحلّوا اتّصالهم بوطن اجتماعيّ ليبحثوا عن وطن آخر .

لا جرم أنّ المجتمع العصريّ لم تعد فيه الأوطان والبيئات القريبة مستقلّة ، كما كان في إطار نموذج مثاليّ بمجتمعُ المواطنين اليونان . فكلّ جسم اجتماعيّ معاصر تقريبًا هو " مدينة مُدن " [٩٧] . فالمجتمعات المعاصرة تشتمل على عدد من البيئات المتضامنة . ولذلك تحبّذ التعاليم الاجتماعيّة الكاثوليكيّة بناءها التدرّجيّ ، وفي هذا الإطار تمّ التعبير عن مبدإ التكافل [٩٨] . وهذا المبدأ يقتضي وجود البناء التدرّجيّ . وتبريره يقوم على أنّ حرّيّة الشخص ، من جهة ، برهان على أولويّة المسؤوليّة الشخصيّة ، طالما يمكن القيام بالمهمّات الراهنة تحت المسؤوليّة الخاصّة ، وعلى أنّ التعايش ، من جهة أخرى ، يجب أن يقوم قدر الإمكان على التضامن والثقة المتبادلة . وهذا يمكن أن يُعلّل أولويّة المجتمعات الأكثر جماعيّة (أي الأضيق نطاقًا) أو على الأقلّ الاعتراف بوجودها

---

[٩٧] أمّا أن يكون من الممكن فَهمُ المملكة ، أي الاتّحاد الواسع للبلدان الخاضعة للسلطة المركزيّة ، كجسم اجتماعيّ متكوّن من أجسام اجتماعيّة ، فهذا كان معروفًا في العصور الوسطى . راجع :

D. Sternberger, " Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua ", in : Sternberger, *Die Stadt als Urbild. Sieben politische Beiträge*, Frankfurt/M. 1985, 76 ss.

[٩٨] راجع ما سبق في الفقرة ٣-٣ .

وحماية صحّتها ونموّها .

هذا يعلّل مشروعيّة مبدإ النظام التعدّدي . ولا جرم أنّه يمكن عكسُ القول والتصريح بأنّ هذا المبدأ غايته أن يجعل من الضرورة ، أي من المحتوم ، فضيلةً ، وذلك باعتبار أنّ " المجتمع القائم على الجماهير والصناعة لا يمكنه بعدُ أن يكون موطنًا لشعور حياتيّ موحّد فعلاً ، ولذلك ينحلّ إلى جماعات تقوم على المصالح والمشاعر الحياتيّة والقناعات الفرديّة . فالمجتمع ليس متناغمًا في جميع القضايا المركزيّة . بل التناغم حاصل بنوع متزايد في الجماعات البشريّة الأكثر أو الأقلّ عددًا ، التي تقوم على شعورها الخاصّ ، ولا تنضمّ لتؤلّف مجتمعًا إلاّ على مستوى أعلى " . ولذلك فليس هناك بديل عن " المجتمع التعدّديّ " [٩٩] .

وبالعكس قد يعني الترابط في جماعات ضيّقة ، تضييق الآفاق وضيقة القلوب وفقدان إمكانيّات التفتّح المعقول . هذا ما عدا النتائج الوخيمة التي تنجم عن عدم قدرة الجماعات الصغيرة على القيام بمهمّات لا يمكن التغلّب عليها إلاّ في إطار أوسع . فليس إذن من البديهيّ أن يقوم تشكيل نظام تعدّديّ ، بما فيه تحديد مبدإ التكافل في الواقع . وهذا يصحّ بالنسبة إلى العلاقة بين حقوق الإنسان العامّة والحرّيّات العامّة ، من جهة ، والخصوصيّات الجماعيّة للوعي الملزم وإلى ذلك حقوق الاستقلال للجماعات الأعضاء ضمن الجسم الاجتماعي الأوسع ، من جهة أخرى .

ولذلك يجب الخلوص إلى أنّ هناك ، في المجالات الحضاريّة الكثيرة في عالمنا اليوم ، تصوّرات مختلفة حول هذا الموضوع . ففي " عالم واحد للجميع " يجب أن يقوم حول ذلك حوار صريح مليء بالاحترام المتبادل .

---

[٩٩] راجع : R. Herzog, *Allgemeine Staatslehre*, Frankfurt/M. 1971, 69 .

٥– الدولة وجماعة المؤمنين
هل هناك مشاكل بالنسبة إلى التعدّديّة ؟

٥–١– لقد تطرّقنا في مقاطع عديدة من هذا البحث إلى المسائل التي تدور حول المبادئ والصيغ المتعلّقة " بالوحدة في التنوّع " في المجال الاجتماعيّ والسياسيّ . فعرضنا ذلك من جهة بالنسبة إلى مجتمعات مفردة نُظّمت كدولة ، ومن جهة أخرى بالنسبة إلى الترابط الدوليّ العالميّ ، بالنظر إلى أقاليم تتخطّى حدود الدولة الواحدة . فاتّضح أنّ هناك تشابهًا بين جميع هذه المستويات التطبيقيّة وأبعادها [١٠٠] . وعندما ندرك أنّ الدولة الوطنيّة القائمة وجماعات الدول التي أنشئت أو لا تزال في طريق التطوير ، هي بالنسبة إلى بنيتها " مدينة مدائن " ، عندئذٍ يمكن إلقاء ضوء جديد على هذا التشابه .

ولكنّ في القضيّة مستويين لهما طابع خاصّ يحسن أن نُنعِم النظر فيهما . فالأوّل هو مستوى الدولة ، والثاني مستوى الجماعات الدينيّة .

٥–٢– إنّ الرأي السائد يقول بأنّ الدولة كمنظّمة سلطة في حدود أرض معيّنة تتمتّع بالسيادة . فتتميّز عن سائر المنظّمات بأنّها المرجع الأعلى " في الداخل " وبأنّها " في الخارج " مستقلّة عن الدول الأخرى أو عن المراجع التي تتخطّى الدولة المفردة " [١٠١] .

---

[١٠٠] راجع المقطع ٣–٤ .

[١٠١] وردت هذه التعابير عند H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1964, 186.

ويرى رومان هرتسوغ (راجع الحاشية ١٠٠ ، ص ٨٧–٨٨) أنّ مفهوم السيادة اليوم يجمع خمسة تصوّرات مختلفة : ١) استقلال الدولة عن سائر الدول ؛ ٢) حقّ الدولة بالقيام بمهمّاتها

وهذا يعني ، من جهة ، أنّ جميع الجماعات والمنظّمات الخاصّة القائمة داخل نطاق سلطتها، تنعم بحقّ الوجود وبصلاحيّاتها بفضل إثبات وجودها وحقوقها من قبل الدولة ، وأنّ ما هناك من سلطات متوسّطة فهي منتظمة في سلك الدولة أو خاضعة لها . أجل ، لقد أكّد مؤيّدو فكرة النظام التعدّديّ من أمثال هرولد لاسكي (Harold Laski) ، أنّ الدولة " اتّحاد مثل سواها ، كالكنائس واتّحادات العمّال وغيرها " . ولكن هذا الرأي لم يواجَه بالقبول ، ولاسكي نفسه أهمله في ما بعد [١٠٢] .

ومن جهة أخرى ، هناك في علاقة الدول بعضها ببعض تساوٍ في المرتبة . ففيما تعني " السيادة الداخليّة " أنّ الدولة ضمن نطاق سيادتها تخضع لها جميع الفعّاليّات والأشخاص ، تعني " السيادة الخارجيّة " عدم تسلّط أحد عليها .

أمّا علاقة هذه المفاهيم بالواقع فهي موضوع نقاش . فالمتّفق عليه عامّة هو أنّ عصر التشابك الإقليميّ والعالميّ المتزايد لا يفسح مجالاً لأيّ بلد للاكتفاء الذاتيّ ، ولذلك يجب أن يُفهم الاستقلال على غير ما تمّ فهمه في النموذج المدرسيّ المعهود . ومن ناحية أخرى يُشار إلى أنّ أصحاب السلطة في الدولة يخضعون لنفوذ قِوىً اجتماعيّة مختلفة ، ولذلك توصف " السيادة الداخليّة " بنوع متزايد بأنّها تصوّر خياليّ .

حسب قراراتها الخاصّة ؛ ٣) حقّ الدولة باستخدام أدوات السلطة التي تبدو ضروريّة للقيام بمهمّاتها والبلوغ إلى أهدافها استخدامًا غير محدود ؛ ٤) القول بأنّ سلطة الدولة هي أرفع سلطة وأنّها لا تنبع من أيّ سلطة أرضيّة أخرى ولا تلتحق بمثل هذه السلطة الأرضيّة ؛ ٥) القول بأنّ القدرة الموجودة في الدولة يجب في حال قيام أزمة ما ، أن تتجمّع كلّها في يد واحدة ، أي في يد صاحب السلطة نفسه " .

[١٠٢] راجع الكتاب في الحاشية ١٤ : ص ٧٧ و٨١ وما يتبع :

H. Laski, in : F. Nuscheler - W. Steffani (Hg.).

وزيادة على هذه الإشارة إلى أنّ القرارات في الدولة تخضع في الواقع إلى أصناف النفوذ الاجتماعيّ ، تحسن إضافة بعض الملاحظات حول سيادة الدولة ، كشرط في إطار تشكيل النظام التعدّديّ .

هناك بالنسبة إلى " السيادة الخارجيّة " تعليم سائد يقول بأنّ الدولة خاضعة لحقّ الشعوب . لا جرم أنّ حقّ الشعوب هذا نشأ وتطوّر في أوروبّا العصور الحديثة ، ولكنّ جذوره الفلسفيّة تعود إلى مقولات التراث المسيحيّ عن الحقّ الطبيعيّ . ومع الزمن قامت طائفة من التعليلات والاستنتاجات على أساس التعليم الشائع حول تأسيس حقّ الشعوب الراهن في معاهدات وقواعد حقوق العادات ومبادئ الحقوق العامّة .

في الدوائر الحضاريّة والمناطق الفكريّة المختلفة يسود الاقتناع أنّه لا يجوز فهم سيادة الدولة الداخليّة كسلطة مطلقة عائدة لأيّ مرفق (أو لصاحب السيادة) . وهذا يصحّ بالنسبة إلى الدولة الدستوريّة الديموقراطيّة في التراث الغربيّ . ففي الدولة ليس هناك من سيادة مطلقة ، وكلّ مرفق من مرافق الدولة لا يملك من السلطة القانونيّة إلاّ القدر الذي يعيّنه له الدستور ، وهو مرتبط بمهمّات معيّنة ومحدودة مبدئيًّا ، مثلاً بالنسبة إلى وجوب احترام حقوق الإنسان . وحتّى حقّ تعديل الدستور وحقّ الشعب بتحديد إرادته السياسيّة خاضعان لمعطيات الدستور [١٠٣] . وهكذا يتّضح بالأحرى ضعف الرأي القائل بوجود من يضطلع " بالسيادة الداخليّة " ، عندما نتأمّل في نظام الدول الاتّحاديّ (الفيدراليّ) [١٠٤] .

---

[١٠٣] راجع بين كتب عديدة :

M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Reinbek/ Hamburg 1997, 111 ss.

[١٠٤] راجع :

H. Schneider - W. Wessel (Hg.), *Föderale Union - Europas Zukunft ? Analysen,*

وقد تطوّرت في التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ نظرة خاصّة في الدولة . فمؤسّسات الدولة تملك بالنسبة إلى مهمّات الخير العامّ الصلاحيات اللازمة وحقّ المطالبة بالولاء ، ولكنّها خاضعة للحقّ الطبيعيّ ، أي لنظام الخلق الصادر من مشيئة الله . ومن بين الأفكار الرائدة نجد مبدأ التكافل . ولأنّ هذا المبدأ ينطلق من استقلاليّة الجماعات الضيّقة داخل المجتمع الشامل ، التي بدورها يرتكز عليها هذا المجتمع ، فلذلك تندرج الفكرة الأساسيّة للتعدّديّة أيضًا في هذا الإطار .

هناك تعليم يناقض المبدأ السائد في نظريّة الدولة الحديثة عن السيادة ، هو التعليم الإسلاميّ . فهو يقول ، كما ورد في تعليم المسيحيّة ، إنّه لا يملك السيادة إلاّ الله . فأحكامه كما عُبّر عنها في الفقه الإسلاميّ ، لها قوّة ملزمة مطلقًا ، لا بفضل صياغتها الإيجابيّة في شرائع الدولة . فأصحاب السلطة السياسيّة ، عليهم أن يطبّقوا الشريعة المفروضة عليهم ، لا أن يشرّعوا الحقّ والقانون [١٠٥] . ومن ناحية أخرى كان أصحاب السلطة السياسيّة يملكون قدرًا عظيمًا من القوّة لم تكن تردعها آليّاتُ توزيع السلطة والرقابة إلاّ ردعًا ضعيفًا نسبيًّا [١٠٦] .

Kontroversen, Perspektiven, München 1994.

[١٠٥] راجع :

J. S. Nielsen, " Shari'ah, Change and Plural Societies ", in : T. Mitri (ed.), *Religion, Law and Society. A Christian-Muslim Discussion*, Geneva 1995, 31.

" تاريخيًّا قُرّر أن تقوم منشآت المؤسّسات للشرع الإسلاميّ رقابة خارج الدولة . فقد تثبت الحكومة المحاكم ، وغالبًا لم يكن الأمر كذلك . والشريعة الإسلاميّة التي كانت هذه المحاكم مدعوّة لتنفيذها كانت خارج رقابة الحكومة . فهي الشرع الدينيّ الخاصّ بالقاضي ، لا تتدخّل الدولة في شؤونها إلاّ على مسؤوليّتها " .

[١٠٦] راجع :

U. Steinbach, " Einleitung. Vom islamisch-westlichen Kompromiß zur " Re-Islamisierung " ", in : W. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*,

ولهذه الأسباب لا يخلو تطبيق الفكرة القائلة بضمان الدولة لحقوق الإنسان والتأمينات التعدّديّة للاستقلاليّة ضمانًا صامدًا ، لا يخلو تطبيقها على مجتمع إسلاميّ من بعض الإشكال .

ومن ثَمّ فالحوار الذي يتخطّى حدود الثقافات ، وخصوصًا الحوار المسيحيّ الإسلاميّ حول إمكانيّات التعدّديّة لا يسعه التغاضي عن البحث في دور الدولة " ذات السيادة " في الحاضر والمستقبل ، وفي التحوّل الممكن في مفهوم نظام الدولة [١٠٧] .

München 1984, 202-203.

[١٠٧] للحثّ على التفكير في الموضوع نشير إلى مقال قد يلزمه التكميل والتصحيح ولكنّه مفيد جدًّا :
J. H. Kaiser, " Staatslehre ", in : *Staatslexikon*, V, Freiburg 1989, 188-199.
إنّ مفهوم الدولة هو مفهوم حسّيّ مرتبط بأوضاع حقبة من التاريخ ، (ن. شميت) [...] نشأ في إطار العقلانيّة الغربيّة وصار شكلاً يسم بطابعه الخريطة السياسيّة للعالم كلّه . ولكنّه فقد من أهمّيّته من جرّاء تشكيل الكُتل و لم يلبث هنا وهناك إلاّ شبه واجهة [...] وفكرة الدولة تقلّصت في أوروبّا من جرّاء قيام وظائف تعدّديّة في الداخل وعلى مستوى العلاقات بين الدول بسبب عمليّة الصّهر من وراء حدود الدولة الوطنيّة وتشابك أوسع [...] " (عمود ١٩٠) . " إن مفهوم الدولة المرتكزة على العمل الواقع نظرت إلى المجتمع كجسم لا يمكن تصوّره خارجًا عن الدولة (يليناك Jellinek) . ويتّضح اليوم أنّ هذا صار غريبًا عن الواقع [...] فالمجتمع اليوم دوليّ ، ويميل اليوم أكثر منه في الماضي إلى بنيات دوليّة [...] من أسباب ذلك وأوصافه عدم ارتباط تقنية العمل بحدود الدولة ، والتشابك الدوليّ في حقل الاقتصاد ، والحضارة التي قامت أوّلاً في الغرب ثم انتشرت في العالم كلّه ، والتنبّه إلى عدم استقلاليّة الدولة ، ونشوء تضامن واشتراك في المسؤوليّة تشمل جماعات بشريّة بعيدة الموطن " (عمود ١٩٢) . الدولة مفهوم متداع . وهذا لا شكّ فيه بالنسبة إلى الدولة الوطنيّة صاحبة السيادة . فإنّما ترعرعت في العصر الحديث ، ومعه تمّ انهيار سيادتها " (عمود ١٩٥) . " فالفرديّ والإقليميّ والاتّحاديّ عاد تقديره في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ " (عمود ١٩٦) .

٥-٣- هناك تحدٍّ خاصٌ يعترض التفكير في إمكانيّات التعدّديّة في المجتمع الحاضر والمستقبل . وهذا التحدّي ينبع من تصوّرات الجماعة التي طوّرتها الأديان ، ولا سيّما الأديان الكبرى التي تستند إلى الوحي . ففي الإسلام تؤلّف مجموعة المؤمنين الذين تلقّوا من عند الله ، وبفضل وحي الهُدى في حياتهم ، الجماعةَ ذاتَ الأهمّيّة الكبرى فكريًّا وكيانيًّا ، هي الأمّة التي تتقلّص في داخلها جميعُ العناصر الفاصلة ، وتفرض على أعضائها واجب التضامن فرضًا مطلقًا[١٠٨] . ومن معطيات الوحي تُستنتج مهمّة نشر الإيمان وضمّ المناطق التي يقطنها المؤمنون في وحدة سياسيّة . فالبشريّة جمعاء مدعوّة مبدئيًّا إلى الانتساب إلى الأمّة . لا جرم أنّ الله جعل الناس شعوبًا وقبائل (راجع قرآن ٤٩ : ١٣) ، وأنّه ، " ولو كانت لكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلّيها " ، يأتي بجميع الذين استبقوا الخيرات (قرآن ٢ : ١٤٨) . مع ذلك فإنّ الشركة في الإيمان القويم هي المبدأ الحاسم للوحدة القائمة بين الناس ، والإيمان القويم يفرض سلوكًا موافقًا لشريعة الله ، ممّا يقود إلى القول " بأنّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه " . هذا يتضمّن فعلاً أنّ الوفاق الأساسيّ المرغوب فيه لقيام نظام تعدّديّ مشروع ، يجب أن يقوم على قاعدة العقيدة الإسلاميّة ، وأنّ جميع الذين لا يعترفون بهذه العقيدة لا يبقى لهم إلاّ مقام وضيع[١٠٩] .

فحيث يصادف المسلمون عوائق تمنعهم من اتّباع مشيئة الله بأمانة

---

[١٠٨] " جميع المسلمين في العالم يؤلّفون جسمًا واحدًا ... فمتى مرضَ أحدهم تأذّى الجسم كلّه " ، هذا ما نطق به المفتي ضياء الدين باباهان سنة ١٩٧٩ في دوشانبه بأفريقيا . ورد ذكره في مقال H. Brakes, in : N. Ende - U. Steinbach (Hg.), 267 ، راجع حاشية ١٠٧ .

[١٠٩] راجع حول نظام الذمّة كتاب عادل تيودور خوري
A. Th. Khoury, *Christen unter dem Halbmond*, Freiburg 1994, 92 ss .
وراجع أيضًا ما أوردنا في المقطع ٤-٣ حول " التعدّديّة الزائفة " في النموذجات الممتزجة ما بين النظام القائم بين الدول والنظام الذي يضمن الحرّيّة الدينيّة .

والاعتراف بعقيدتهم علنًا ، فلا يحقّ لهم مبدئيًّا أن يمكثوا هناك بنوع مستديم [١١٠] . وقد يصحّ هذا أيضًا بالنسبة إلى المجتمعات التي يخالف فيها توجُّهُ الوعي والنموذج الثقافيّ المسلك الموافق لمشيئة الله ، بحيث يصعب على المؤمن ويضنيه أن يفلت من تأثير المحيط فيها . ولذلك فالسؤال الملحّ هو أيّ نوع من النظام التعدّديّ يجب أن يسود في مجتمع لا يكتفي بأن يكون في الواقع " وطنًا " ، بالمعنى الذي أوضحناه ، للمسلمين وأتباع الأديان الأخرى ، بل يريد أن يحظى بالموافقة من قبلهم موافقة ترضي ضميرهم .

وقد أشير [١١١] إلى أنّ دائرة الحضارة الإسلاميّة تعرف نموذج " دولة الدول " بمعنى أنّ هناك داخل الجسم الاجتماعيّ الشامل " تعدّدًا في المناهج القانونيّة " ، وهي جماعات جزئيّة يُنفَّذ فيها حقّ معترف به خاصّ بالجماعة ، وذلك بشكل اتّحادات إقليميّة أو شخصيّة . ويسمّى ذلك استقلالاً إقليميًّا أو استقلال الاتّحادات الشخصيّة . ومثل ذلك قام أيضًا في مذهب القانون الرومانيّ ، وفي المملكة البيزنطيّة . ولكنّ هذه التصوّرات لا تتّفق ومنهاج الفكر الشرعيّ والنظام العامّ في الغرب ، إذ إنّ هذا المنهاج يرتكز على مبدإ التساوي في الحقوق ومنع هضم الحقوق بسبب الدين أو العِرق أو الجنس أو الطبقة . وبما أنّ المفهوم الغربيّ للحقوق الأساسيّة متجذّر في فلسفة تنظر إلى الأفراد فقط ، فمن المنتظر أن تصطدم التصوّرات المماثلة للنظرة الإسلاميّة ، في الغرب بالاستهجان والرفض . وهذا الأمر ليس من باب الصدفة ، لا سيّما بالنظر إلى النظام القانونيّ الساري المفعول مثلاً في الولايات المتّحدة الأميركيّة . ويجدر هنا أن نذكّر بأنّ القطاع الحضاريّ

---

[١١٠] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٦٢ : L. Hagemann - A. Th. Khoury .

[١١١] راجع الحاشية ١٠٦ : B.F. Breiner, "*Shari'ah* and Religious Pluralism", in : T. Mitri (ed.), 55 ss .

الذي تطوّر تحت تأثير المسيحيّة قد عرف تقاليد ونظريّات في التعدّديّة تتخطّى أساليب التفكير والمناهج التي تُعزى إلى الغرب، ولو أنّها لم تنفصل عن مبدإ أولويّة الشخص وكرامته وحرّيّاته التي لا يجوز المساس بها.

ومهما يكن من أمر فإنّ المسيحيّة تحتوي هي أيضًا على فكرة جماعة المؤمنين وتضامنهم الذي يتخطّى جميع الأواصر الطبيعيّة ويضفي عليها صيغة أسمى. فالمسيحيّون يعرفون كلمة بولس الرسول القائلة بأنّ المؤمنين " واحد في المسيح يسوع "، وأنّ علاقتهم بعضهم ببعض لا تميّز من بعدُ بين اليهوديّ والوثنيّ، وبين الرجل والمرأة، وبين الحرّ والعبد (راجع الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨). ولكنّ تحويل أوصاف هذه الجماعة الفائقة الطبيعة – كما يعبّر عنها التقليد المتوارد – أمر متشابك الوجوه. فهناك، كما عبّر عنه اللاهوتيّ كارل رانر في القرن العشرين، " المسيحيّون غير المصرَّحين "، أي أولئك الذين لا ينتمون إلى الكنيسة، وقد يُضطرّون إلى نعت أنفسهم بالإلحاد، فيما هم في الواقع يعيشون في نعمة ا لله، إذ إنّهم يتبعون ضميرهم[١١٢]. ولقد كتب من قبلُ القديسُ أوغسطينوس أنّنا على الأرض نعيش في " مدينة مختلطة "، من سكّانها مؤمنون في الظاهر، ولكنّهم في الواقع سجناء أهوائهم، ولذلك فهم غير متمتّعين بالشركة مع ا لله، ومنهم من يحسبهم الناس كفّارًا، فيما هم يَحْدوهم سرًّا طلب الخير الحقيقيّ، فهم مواطنو " مدينة ا لله ". وهكذا فإنّه في آخر الزمان يتّضح مَن هم الذين ينتمون حقًّا إلى جماعة أولياء ا لله.

ومع ذلك فالمسيحيّة مقتنعة أنّه من الجائز والواجب في الحياة الاتّكال على عون ا لله دومًا وفي كلّ مكان، حتّى في محيط مناوئ. هذا من جهة.

---

[١١٢] كمدخل أوّل إلى هذا المفهوم مع إيراد المزيد من العناوين المفيدة، راجع:
Karl Rahner, "Anonymer Christ", in: F. Klostermann (Hg.), *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg 1972, 19-20.

أمّا من جهة أخرى فمن المرغوب فيه، من أجل الحصول على إمكانيّة الوصول بالحياة إلى النجاح، أن يستطيع المسيحيّون أن يعيشوا في جماعةٍ مَن يشاركونهم الفكر والمقاصد ويتقبّلوا منهم المساندة والتضامن. (هذا ما عدا النواحي التي تتعلّق بممارسة الشعائر الدينيّة المسيحيّة والأسرار). ولقد حصل تحوّل في الوعي المسيحيّ مع المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فانقلب المثال القائل بانعزال حياة الجماعة المسيحيّة عن العالم غير المسيحيّ، إلى الالتفات إلى جميع الناس وإلى التعاون معهم في سبيل البلوغ إلى جميع المقاصد والأهداف المنشودة. لا شكّ أن التطوّر الذي حصل بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان هنا وهناك مدعاةً للقلق بالنسبة إلى صيانة الهويّة المسيحيّة والكنسيّة، عندما لا يستند هذا التوجّه نحو العالم إلى وعيٍ متعمّق للخصوصيّة المسيحيّة، ولا يرافقه مثل هذا الوعي (ولقد كان ذلك أحد مطالب آباء المجمع أنفسهم).

٥-٤- في إطار مؤتمرنا لا يسعنا أن نتجنّب السؤال عمّا يعني أو يمكن أن يعني تأثير وعي المشاركة الدينيّة هذا الذي يتخطّى الجماعات والمجتمعات والدول المفردة، بالنسبة إلى إضفاء شكل تعدّدي على عالمنا الاجتماعيّ والسياسيّ.

وأوّل ما يتّضح هو أنّه لا ينبغي الإفراط في تقدير القوّة السياسيّة المباشرة التي تكمن في أشكال مثل الوعي الجماعيّ. فالإيمان المشترك لم يمنع سابقًا الدول المسيحيّة من حسم الخلافات القانونيّة عن طريق القوّة. ومثل هذا القول يصحّ بالنسبة إلى الدول الإسلاميّة. هذا سواءٌ أكانت النزاعات قد دارت حول المذاهب المختلفة في إطار الإيمان حيث يعتبر كلّ فريق مذهبة كالصيغة الحقّة للدين، أم حول السيادة داخل العالم المسيحيّ أو الأمّة الإسلاميّة، أم حول مقاصد أو قضايا لا علاقة لها بالدين.

وفي العالم المسيحيّ لم تعد شركة الإيمان من زمان طويل تُعتبر داعيًا أو مبرّرًا لضمّ كلّ الجماعات الواقعة تحت تأثير المسيحيّة في جسم واحد، وحتّى لم تعد توضع موضع التفكير. أجل لقد تفتّحت في العهد الرومنطيقيّ قبل نحو مئتي سنة فكرة الارتكاز على التراث المسيحيّ الغربيّ، وعاد إلى مثل هذه الفكرة بعض دعاة الاتّحاد الأوروبّيّ، ولو كان ذلك من باب الخطابة الكلاميّة. أمّا في القرن العشرين فلم تَقُم على أساسها دعوة إلى تحقيق وحدة العالم المسيحيّ السياسيّة. وأحد أسباب ذلك هو ولا شكّ انتشار المسيحيّة إلى ما وراء أوروبّا وتعايش المسيحيّين في كثير من البلدان هم وأتباع الأديان الأخرى أو غير المؤمنين. ثمّ إنّ هناك في نطاق الفكر المسيحيّ تصوّرات مختلفة عن العلاقة بين المجال الدينيّ والمجال السياسيّ، وذلك لأنّ زمان وحدة السلطة الروحيّة والزمنيّة قد انقرض منذ عهد طويل.

أمّا في دار الإسلام، وذلك مع الاعتراف الصريح بُبعد الأمّة السياسيّ، فإنّ التنسيق والتناغم بين القوّات السياسيّة في العالم الإسلاميّ، لم يحظيا بالنجاح، كما يظهر ذلك في كثير من الأحوال ضمن "منظّمة العالم الإسلاميّ".

وإذا اعتبرنا ما عرضه صموئيل ب. هانتينغتن (Samuel Huntington) عن "تصارع الحضارات"[١١٣]، وجب عند ذلك أن نفكّر هل هناك في الواقع أسباب قد تضطرّ العالم المسيحيّ والعالم الإسلاميّ إلى التضامن، أو هل يمكن حصول هذه الأسباب، وكيف يجب التصرّف حيالها.

فالمؤلّف الأميركيّ يتنبّأ بأنّ العلاقات بين الحضارات، ولا سيّما بين العالم الغربيّ الذي تأثّر بالتراث المسيحيّ (وهو يُرجّح أن يتحالف مع

---

[١١٣] راجع الحاشية ٥٢، وما ورد في تلك الصفحات.

الشعوب في أميركا اللاتينيّة) ، والعالم الإسلاميّ سوف يسوده في أفضل الحالات تباعد بارد ، وعلى الأرجح جوّ من المعاداة .

وما يكون موقف الجماعات الدينيّة الكبرى التي وسمت عقائدُها بطابعها الخاصّ " روح " هذه الحضارات ، ما يكون موقفها من هذا التطوّر ؟ أتُسلم نفسها إلى هذا التطوّر استسلامها إلى تهلكة لا مناص منها ، أم تنقاد إلى تجربة العودة إلى " نضال في سبيل الحقيقة " كما جرى في أيّام الحروب الصليبيّة ؟ إلى نضال لا يزرع العداوة بينها فحسب ، بل يزجّها في معارك السلطات الدنيويّة في الحاضر والمستقبل ، ممّا يؤدّي إلى تسخيرها لأغراض بعيدة عن الجوّ الروحيّ والمقاصد الدينيّة ؟ أم ينبغي لها أن تتضافر الواحدة ضدّ الآخرى أم الواحدة مع الآخرى ؟

إنّ المشتركين في هذا المؤتمر قد وجدوا بالنسبة إلى أنفسهم الجواب عن هذا السؤال – وإلاّ لما وافقوا على الاشتراك فيه والانكباب على موضوع يدور حول " عالم واحد للجميع " . ولذلك يجدر بهم أن يفكّروا في ما يجب فعله لكي يتحوّل التضادّ المحتوم المزعوم بين القوى ، لا سيّما القوى العقليّة والثقافيّة ، إلى مرافقة ، وذلك دون أن تتضاءل أمانتها لقناعاتها الخاصّة .

وللوصول إلى ذلك يجب ليس فقط أن يتمّ تحديد الأهداف التي يريد المشتركون أن يتوجّه إليها نشاطهم الاجتماعيّ والسياسيّ ، وأن يسألوا هل تُفسِح هذه الأهداف المجالَ لنشاط فعّال . إنّه من الضروريّ أيضًا أن يدور النقاش حول الخطط والخطوات التي تقرّبنا من هذه الأهداف التي يستطيع المسيحيّون والمسلمون أن يسعوا من أجل الوصول إليها .

٦- التطلّعات السياسيّة لتحقيق نظام تعدّديّ

٦-١- سنحاول في ما يلي أن نكشف أو نُسهم في الكشف عن بعض المقتضيات والشروط التي تضمن إضفاء صيغة تعدّديّة على التعايش بين الأفراد والدول والجماعات الدوليّة. ولكنّنا بعد الخواطر التي عرضناها سابقًا لن نتعرّض للتصوّرات النظريّة التي تجري مناقشتها وتصميمها في الأوساط الأكاديميّة، ولا إلى التجارب التي أجريت في تاريخ دستور الجماعات ذات النظام التعدّديّ. لن نتعرّض لها لنحاول سبكها في نهجٍ معيّن.

٦-٢- ونكتفي فقط بتلخيص بعض الأمور التي سبق البحث فيها بصدد تحليل أبعاد القضيّة والتنبّه إلى عناصر تشكيل البنية. وقد نحاول في بعض الأحوال التبسّط فيها والتمييز بين محتوياتها.

١) هناك تماثل في مجال تأمين التعدّديّة وصياغة شكلها بين القطاع الحاصل ضمن الدولة والقطاع الذي يشمل دولاً مختلفة. وهناك في الوقت نفسه بعض الاختلاف، وذلك بسبب الاختلاف بين بنية نهج سياسيّ يقوم نظامه ضمن دولة معيّنة ونهج يقوم في مجال مناطق محدودة في العالم أو في المجال الدوليّ العالميّ. فالدولة المفردة تهتمّ بتأمين البقاء وإمكانيّات الازدهار للفرق والاتّحادات والجماعات المختلفة. أمّا في النطاق الدوليّ فالاهتمام لا يدور حول تأمين التعدّد واستقلال الأعضاء بل حول السؤال كيف يمكن بقدر المستطاع أن يُنظِّم تعايش مناهج فرديّة دون عنف، فيرتكز على المشاركة والثقة المتبادلة والتعاون والتطلّع إلى الخير العامّ.

٢) هناك طائفة من المطالب والخيرات والحقوق وحقول النشاط المختلفة

يجب تأمينها . فتعدّديّة جماعات المصالح الاقتصاديّة مثلاً تطلب تسوية تختلف عن تسوية تعدّديّة الفئات السياسيّة (كالأحزاب) . ثمّ هناك اختلاف في قضيّة تشكيل تعايش تعدّديّ بين الجماعات القوميّة والألسنة المختلفة . ثمّ في تحديد القواعد المسيحيّة لتعايش الطوائف الدينيّة .

وهذا الأمر البديهيّ يتعقّد عندما يحدث تشابك أو تقاطع ، حسب شكل تجمّع القوى الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو الثقافيّة ، وحسب التقاليد ذات التأثير والنفوذ ، وحسب الشروط الدستوريّة لتنظيم الجماعات ونشاطها . فمن وراء أحزاب سياسيّة مثلاً قد تقف في بعض البلدان جماعات دينيّة ، فتتكوّن عند ذلك أحزاب عقائديّة . وقد تقوم إلى جانبها في البلد نفسه أو في البلدان الأخرى أحزاب تقوم على مصالح أو على طبقة مشتركة ، أو أحزاب تمثّل سياسيًّا قوميّة معيّنة . ومن جهة أخرى هناك اتّحادات العمّال المشتركة أو التي تتبع اتّجاهًا خاصًّا ، الخ ...

٣) ويزداد الأمر تعقّدًا عندما يتناول الحديث دائرة النشاطات التي تترابط فيها أنواع مختلفة من المطالب الخاصّة والعامّة ، أو توجد فيها نقاط انتقال أو حدود غامضة بين المطلب والمطلب . وإليك مثلاً على ذلك في حقل التربية والتعليم . فقد تكون هناك بلدان تضطلع فيها الدولة وحدها بإنشاء المدارس والجامعات وتمويلها وتحديد قواعد نظامها . ويمكن أيضًا أن نتصوّر أنّ المدارس كلّها أو في جزء كبير أو صغير أو هامشيّ منها ، تقوم بها جماعات عقائديّة كالجماعات الدينيّة . وقد تقوم إلى جانبها مدارس تخضع لقانون المنافسة التجاريّة أو غيرها ولا تنتصر لعقيدة أو ثقافة معيّنة بل تعمل على إعداد الكفاءات . ويمكن تصوّر نهج شبه تعدّديّ تقوم به الدولة ، بحيث إنّ الدولة تموّل المدارس كلّها وتخضعها للرقابة ، ولكنّها تعير انتباها خاصًّا المدارس التي هي من نوع خاصّ ، مثلاً المدارس التي

توضع تحت تصرّف أقلّيّات لغويّة أو ثقافيّة . وقد أوردنا هنا قضيّة المدارس والمعاهد العالية كَمَثَل فقط . فالمهمّ هو اعتبار تعدّد إمكانيّات بناء النهج .

٤) إنّ بنية المناهج التعدّديّة تتكوّن في صور مختلفة بحسب ما تكون الفئات التي ترتكز على نظام ونشاط مستقلّين ، مستوطنةً كليًّا ضمن حدود الكيان المشترك ، أو تكون هناك جماعات تتخطّى حدود الدولة (كالأديان العالميّة) ، جماعات تعمل وتتفاعل وفقًا لوعيها لذاتها في مجال يتعدّى الوطن الواحد ويتخطّى حدود الدولة المفردة [١١٤] . وتستطيع جماعات تخضع أصلاً لنظام وطنيّ أو إقليميّ أن تؤلّف هيئات واتّحادات تتعدّى حدود الوطن ، كما هو الأمر مثلاً بالنسبة إلى اتّحادات العمّال الدوليّة ، والاتّحاد الفيدراليّ للجماعات القوميّة الأوروبيّة ، والاتّحادات الدوليّة للأحزاب ، والجماعات الكنسيّة المختلفة وغيرها .

٥) إنّ إمكانيّات تشكيل تعايش تعدّديّ مطابق للمبادئ تشكيلاً صائبًا بين الفرق والجماعات داخل الدولة ، تتعلّق بما هناك من تصوّرات أساسيّة سائدة ، حول العلاقة بين الوحدة والتنوّع ، وحول العلاقة بين الدولة والمجتمع ، وبين قطاعات الدولة والقطاعات العامّة والخاصّة . وعمومًا تنطبق تلك التصوّرات الأساسيّة على النظام القانونيّ أيضًا . ومن البديهيّ أنّه يجب هنا التمييز بين الدول "الإسلاميّة" والدول "الغربيّة" . ثمّ إنّ هناك في داخل دائرة حضاريّة واحدة فروقًا واسعة في هذا المجال .

---

[١١٤] من الجدير بالذكر أنّ النقاش حول الحرّيّة الدينيّة في إطار "هيئة الأمن والتعاون الأوروبّيّ" قد تناول أيضًا حقّ الكنائس والجماعات الدينيّة الأخرى في إقامة ترابط وتعاون يتخطّيان الحدود مع شركائها في الخارج ومع منظّمتها العالميّة .

أمّا في ما يخصّ الدائرة الحضاريّة الإسلاميّة فيجب مثلاً التمييز بين الأوضاع في تركيا والأوضاع في إيران وما شابه .

وأمّا الدائرة الحضاريّة " الغربيّة " فيمكن التمييز فيها مثلاً بين التقليد السياسيّ الموحّد في فرنسا الذي يشدّد على الوحدة الوطنيّة ، واتّجاه الدول الأخرى التي لها تراث فيدراليّ واستقلال ذاتيّ عند مقاطعات الدولة ، كما هو الحال في سويسرا وألمانيا . وإنّ التنظيم القانونيّ المختلف لاتّحادات المصالح أو للجماعات الدينيّة ليُقدّم إطارات مختلفة لتنفيذ المبادئ التعدّديّة . ففي الولايات المتّحدة الأميركيّة تتألّف الكنائس واتّحادات المصالح في إطار القانون الخاصّ . أمّا في ألمانيا والنمسا فيقلّد قانون الدولة المتعلّق بالكنائس الجماعات الدينيّة الكبرى مقامًا راهنًا في إطار القانون العامّ . ومثل ذلك يصحّ قوله في الغرف المهنيّة والاقتصاديّة .

وينتج ممّا سبق أنّ هناك فرقًا واضحًا حسب وبقدر ما يُعترف للاتّحادات الوطنيّة أو للاتّحادات الشخصيّة (كالكنائس والفرق الشعبيّة) بوضع قائم ضمن القانون العامّ ، مع ما في ذلك من حقّ إدارة القضايا الشخصيّة وصلاحيات سياسيّة ، أو حسب وبقدر ما يُحسب مثل هذا الاعتراف ممكنًا في إطار مفهوم الدولة .

لا جرم أنّ مثل هذه الشروط الإطاريّة ليست ثابتة لا تتغيّر ، كما يتّضح من التطوّرات الدستوريّة في فرنسا (بالعدول عن المركزيّة إلى تقوية المناطق) ، وفي بلجيكا (بتحويل الدولة إلى نظام اتّحاديّ متعدّد الجوانب) [١١٥] ، أو في كندا .

٦) ووفقًا للمفهوم السائد في بلد أو في حضارة عن الدولة والمجتمع ،

[١١٥] راجع الحاشية رقم ١٨ .

تتألّف نماذج أساسيّة مختلفة لتشكيل بنى نظام تعدّديّ. وهنا يمكن تصميم لائحة يقبع في أسفلها نهج ثابت نسبيًّا يتسلّط عليه النظام ويضمّ عددًا محصورًا من الجماعات والفرق، ممثّلاً نوعًا من التعدّديّة الفئاتيّة. وفي الطرف الآخر تقوم تعدّديّة تشبه سوقًا مفتوحةً وحقلاً للتفاعل تسود فيه حرّيّة الدخول وتعادل الحظوظ لجميع الذين يعبّرون عن مطلب ما يبغون إقحامه في المجتمع العامّ[116].

ومَن أراد أن يتبسّط في البحث، وجب عليه أن يتعرّض لمثل الأسئلة الآتية: هل هناك مرجع يؤمّن المعاملات المقسّطة في الأسواق؟ وما هي المقاييس والطريقة التي تؤدّي إلى تعادل الحظوظ عند الأشخاص العاملين؟ هل يوضع حدّ للترخيص في دخول الحلقة طبقًا لمطالب معيّنة في توافق الرأي الأساسيّ الخ.

٧) وعلى كلّ حال يمكن تصوّر تعدّد معقّد متنوّع الأبعاد، يفسح مجالات مختلفة من التعاون والمنافسة لأنواع مختلفة من المطالب والعاملين. فيكون هناك نهج يضمّ المنظّمات الكبيرة كالكنائس والجماعات الدينيّة من جهة ويمنحها مكانةً مفضّلة، وحقل آخر من جهة ثانية يضمّ الكنائس الحرّة والفئات الدينيّة الهامشيّة، حقل مفتوح ولكنّه يُنقص نسبيًّا من إمكانيّات القدرات الفاعلة فيه. وبديهيّ أنّه يمكن أن يختلف النموذج النظاميّ لتعدّد الأحزاب عن نظام تعدّد الجماعات الدينيّة.

٨) سبق أن تكلّمنا على الإمكانيّات المختلفة لوضع شكل نظام

---

[116] نشير منعًا لسوء التفاهم إلى أنّ هذه النماذج لا توافق ما جاء آنفًا في الفقرة ٢-٣ والحاشية ١٧ عن وليم كلسو (William Kelso) الذي يميّز بين الفيدراليّة الليبراليّة والفئاتيّة والعامّة.

تعدّديّ ، عندما دار الحديث حول " موقع السوق " الذي يقوم فيه عاملون مختلفون في حقل نشاط مفتوح . والسؤال هو : ما هي القواعد الأساسيّة للاعتراف بالوضع الذي يولي السلطة ويضمن الحقوق ؟ أهو اعتماد المساواة كما هو الحال في بعض المناهج التوافقيّة ، حيث يحرز ، في إطار " اندماج الصداقة " ، رأي جميع المشتركين الوزن نفسه ؟ أم هو اعتماد النسبة ؟ وهذا يصحّ طبعًا قبل كلّ شيء عندما لا تضطلع الجماعات الأعضاء في منهاج تعدّدي بمهمّات وصلاحيات معيّنة على مسؤوليّاتها الخاصّة فحسب ، بل تشترك في المسؤوليّة في تصريف أمور الكلّ . (وهذا مهمّ بنوع خاصّ في إطار المناهج الاتّحاديّة : هل يملك في مجلس الدولة أو مجلس البلد جميع الأعضاء الوزن نفسه أم يختلف ذلك باختلاف حجمهم وقوّتهم ؟) . وهذا يرتبط بقضايا إضافيّة ، عندما تتباعد الأوضاع القانونيّة وتشكيلات السلطة بعضها عن بعض (كما هو الحال مثلاً في لبنان وغيره من البلدان) .

٩) وهكذا اتّضح أنّ المعوّل عليه في إطار نهج تعدّديّ لا يتعلّق فقط بالأنظمة الملزمة كالقوانين مثلاً ، بل أيضًا بالمعطيات الواقعيّة . فالتعدّديّة يمكن تطبيقها تطبيقًا مقبولاً بأنواع مختلفة ، بحسب ما يكون هناك عدد صغير من الجماعات أو الفرق الصغيرة ، أو توفيق بين جماعات كبيرة وصغيرة . فتقوم عندها بُنى تتراوح بين احتكار الواحد الجزئيّ أو احتكار القلّة الجزئيّ ، إن صحّ استعمال هذه العبارات المتّخذة من حقل الاقتصاد .

١٠) وهناك سؤال لا يقلّ أهمّيّة عمّا سبق ، وهو : ما هو مقدار العلاقة الإيجابيّة أو السلبيّة القائمة بين القوى المتعايشة ضمن أنظومة تعدّديّة ؟ ويمكن هنا أيضًا تصميم لائحة يقوم في أحد طرفيها تضامن واسع ، وفي

أبعد حدّ من الطرف الآخر عداء بالغ الشدّة [١١٧] .

أمّا إذا أردنا أن نَصف العلاقات وصفًا أكثر موافقة للواقـع ، وجـب أن نعير انتباهنا وجهي القضية معًا ، أي ، من جهة ، القـوّة والسـلطة بما فيه عناصرها القانونيّة ، ومن جهة أخرى ، تشكيلات العلاقات الراهنة . وهنا تكمن بعض الصعوبات . - أوّلاً هناك أصناف مختلفة جدًّا من النزاعات . منها نزاعات المصالح (فيستطيع المرء أن يحدّد مصالحه ويسـتطيع أيضًـا أن يتخلّى عن مطالبه أو أن يعدّلها) . ومنها النزاعـات حـول الحقيقـة والقناعـات ، التي ينطلق فيها الأطراف من مواقف يعدّونها أو تبدو لهم حاسمة إطلاقًا . وهذا يعني أنّ هناك أنواعًا مختلفة من التحالف ، منها ما يقوم على المصالح ومنها ما يرتكز على المبادئ [١١٨] . - ثانيًا لا يمكن أن تُقاس القـوّة والسـلطة ، دون اعتبار علاقتهما بتشكيلات وأهداف معيّنة . ومـن البديهـيّ أنّ بنيـة "الخطّ البيانيّ للمجتمع" في نهجٍ تعدّدي حقًّا لا يحتـوي عـادة على قسـمين فقط ، تخضع لتعقيد إضافيّ ، عندما تتغيّر تشكيلة العلاقات بـين عضويـن مثلاً من بين الأعضاء ، مما يؤثّر علـى مجمـل تشـكيلات العلاقـات ويُغيّر علاقة القوى في المجتمع كلّه .

١١) وإلى جانب عوامل كثيرة أخـرى يجـدر الاهتمـام بالأوضـاع

---

[١١٧] ولأن يقع هذا العداء في الواقع في أبعد حدّ فهذا أمر لا جدال فيه في نظريّة النزاعات في علـم الاجتماع الحديث . وكذلـك القـول في أشكال العلاقـات الـتي يتشـابك فيهـا دومًـا النـزاع والاتّفاق . راجع مثلاً :

W. L. Buhl, *Theorien sozialer Konflikte*, Darmstadt 1976.

[١١٨] هذا التمييز له طابع نظريّ مثاليّ . أمّا في الواقع فالنزاعات حول الحقيقة والقناعات كثـيرًا مـا تكون متشابكة مع نزاعات المصالح ، عندما يقـوم في خدمـة الحقيقـة وتنفيذهـا تنـافسٌ علـى اكتساب السلطة .

الداخليّة للجماعات المشتركة في نهج تعدّديّ . وإن تكلّمنا بلغة العلوم السياسيّة ، فالسؤال هو هل تلك الجماعات لها نظام تسلّطيّ أم ديموقراطيّ ؟ هل وضعها الداخليّ جامد أم مَرن ؟ ما عندها من تشكيلات داخليّة بالنسبة إلى الثقافة السياسيّة ؟ (هل هناك مثلاً نزاعات وانفصالات داخليّة شديدة أم لا ؟ هل تطوّر عندها وعي وتصرّف يتشدّدان أم هي تميل إلى السماحة ؟ وما شاكل) .

١٢) وأخيرًا : هل تعيش الفرق والجماعات الأعضاء في كيان اجتماعيّ كبير ، من جرّاء بنية المجتمع ، الواحدة إلى جانب الأخرى ، أم هناك ترابط وتشابك بينها ؟ فإن الخبرة التي حصلت في أميركا الشماليّة بالنسبة إلى التعدّديّة مثلاً لا يمكن فهمها إلاّ إذا تنبّهنا إلى أنّ معظم المواطنين لا ينتسبون فقط إلى فرقة أو جماعة واحدة ، بل إلى جماعات عديدة مختلفة . وهكذا يفضي تعدّد الفرق إلى الكثير من التقاطع والتشابك ، بحيث يندر أن تقف كتلة صامدة مقابل الأخرى . بل وجود الاختلافات الكثيرة بين الفرق يجعل هذه الاختلافات تخفّ وتتلاشى . والأمر على غير ذلك في المجتمعات التي توصف بالتعدّديّة ، والتي تتجابه فيها ثقافات ومناهج ثانويّة مغلقة (كما كانت الحال في النمسا بالنسبة إلى الفئات الداخليّة الشهيرة ، التي كان لها طابع الأطراف في حرب أهليّة باردة) . وبين هذين المثلين هناك أيضًا بُنية تتعايش فيها بعض المناهج الثانويّة أو الجماعات الجزئيّة أو الكُتل ، ولكنّ بينها تداخلاً متبادلاً يبدو في مظاهر وبُنى معيّنة ، هي كالجسر الذي يسوق الجماعة الواحدة إلى نطاق الجماعة الأخرى . هذا قد يزعج المشتركين في هذه العمليّة ، ولكن قد يُنشّط تطوّر التفاهم المتبادل . أمّا أن يُسأل في أيّ ظرف يفضي الأمر إلى الانزعاج أو إلى التفاهم ، فهذا شيء ينبغي البحث فيه بحثًا خاصًّا .

إنّ جميع هذه الملاحظات القصيرة توضح أنّه ليس هناك مثال واحد

فقط لنظام تعدّديّ للتعايش ، بل إمكانيّات عديدة لصياغة التعايش . وتوضح أنّ هذه العناصر لا يستطيع مهندسو المجتمعات أو مهندسو الدول أن يتصرّفوا بها حسب مرادهم . فلا يمكن دون مراعاة المعطيات المختلفة الراهنة تطبيقها في حقلي السياسة والقانون تطبيقًا من شأنه أن يدوم ويخدم الخير العامّ .

والمعطيات التي تجب مراعاتها هي بدورها مختلفة . فمنها ما يتعلّق مثلاً بالأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة ، ومنها ما يتعلّق بالتقاليد الثقافيّة وأحوال الوعي المشترك أو بالتوجّهات السياسيّة والذهنيّات المختلفة . وهذه اللائحة يمكن الإطالة فيها .

٦-٣- وإليك الآن بعض الاعتبارات في تطبيق المبادئ التعدّديّة وتأمينها في نطاق الدولة الداخليّ وفي النطاق الدوليّ . وهي إشارات عامّة تستند إلى ما جاء في المقطع السابق عن تنوّع المعطيات المسبّقة والأدوات ومناهج تشكيل الأنظمة .

وقد قام في أوروبّا ، ولا سيّما في الزمن الحديث ، البحث في تشكيل الأنظمة التعدّديّة للمجتمعات المؤلّفة في إطار دولة . وهذا بالنسبة إلى ما بدا في السنوات الأخيرة من مشاكل التعايش بين ثقافات متعدّدة وأعراق متعدّدة [١١٩] .

وهناك طائفة من التنظيمات المؤسّساتيّة قد نالت بعض النجاح أو على الأقلّ تُعتبر معقولة ، وبشروط مؤاتية ، قابلة للتحقيق .

---

[١١٩] لقد استفاد المؤلّف في بحثه في التعدّديّة ضمن دولة مفردة ، خصوصًا بالنظر إلى تعايش أتباع شعوب أو قوميّات مختلفة في دولة واحدة ، من المؤلّفات التي وردت في الحاشية ١٩ (من تأليف Blumenwitz و H. Kloss) . ومن الكتب التالية :

O. Kimminich, *Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation*, Mainz 1985 ; J. Marko, *Autonomie und Integration. Rechtsinstitute des Nationalitätenrechts im funktionalen Vergleich*, Wien 1995.

ولكنّ هناك من وجهة النظر المسيحيّة مطلبًا لا نقاش فيه ، وهو ضمانة حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة ، بما فيه حرّيّة تأليف اتّحادات ، والحقوق الدينيّة والثقافيّة ، ومبدأ تعزيز الحقوق الأساسيّة تعزيزًا يوفّق بين الفئات بالنسبة إلى أعضاء الأقلّيّات والفئات المعرّضة للإبعاد وهضم الحقوق [١٢٠] .

ومن بين المشاريع التي يجدر ذكرها إقرار " الحقوق المشتركة " لفئة معيّنة ، كما ورد في ما عُرض عن " حقوق الفرق الشعبيّة " المنتمية إلى جماعات جزئيّة عرقية أو وطنيّة في الدولة الواحدة ، أو عن الاستقلال الذاتيّ للكنائس والجماعات الدينيّة . ويصل إلى أبعد من ذلك تأليف المجتمع في شكل اتّحاديّ (فيدراليّ) . وهناك حقل واسع هو تأليف مؤسّسات لمجموع تفاعل يشمل عدّة شعوب أو دُوَل في إطار الوحدة الدوليّة في التنوّع . وكما ورد ذكره مرّات عديدة ، يمكن هنا مبدئيًّا تصميم مناهج تشبه ما يصلح لمجتمعات تعدّديّة مفردة . وعلى كلّ حال يدور الأمر حول تطوير " مدينة المدن " . ولكنّ المنطلق هنا ، كما مرّ ذكره أيضًا ، مختلف تمامًا . وذلك لأنّ التشكيلة الدوليّة لها أوجه متعدّدة :

١) ففيها مجتمع دول يبلغ عددها ١٨٠ عضوًا (من الدول العظمى إلى الدول الصغيرة جدًّا) .

٢) وفيها منظّمات دوليّة تعمل في مناطق أو في النطاق الشامل ، وتضطلع بمهمّات محدودة أو تتناول مجموعة من القضايا .

٣) وفيها ميلٌ متزايد إلى التأثير المتبادل والعولمة (مع العلم أنّ التأثير المتبادل لا يكون دومًا متوازيًا ، وأنّ العولمة قد تؤدّي إلى قيام تشكيلات للقوى مليئة بالمشاكل) .

---

[١٢٠] وفق الكلام المتعارف في الأمم المتّحدة توصف بالأقلّيّات الجماعات غير المتسلّطة . وقد تكون في واقع الوضع المُفرد أكثريّة عدديّة . راجع في الحاشية ١١٩ ، ص ٩ J. Marko .

٤) وتقوم فيها تشكيلة تقود إلى نزاعات وأنواع التعاون بين الدوائر الحضاريّة .

٥) وهناك الوعي لوحدة المصير المتزايدة المحتومة بين البشر ، من وراء جميع الفروق والتوتّرات وتشكيلات النزاع .

ولا يصعب توسيع لائحة هذه الأوصاف .

وبالنسبة إلى ضبط السلطة في حدود الحقّ والقانون ، هناك على الصعيد الدوليّ والعالميّ للواقع الاجتماعيّ والسياسيّ ، عددٌ من المُثل الرائدة والحلول .

وبالنسبة إلى سياسة المسؤولين يتراءى للعيان منظور متعدّد الأوجه للعمل ، نأتي على ذكرها في ما يلي :

نبدأ بإصلاح الأمم المتّحدة [١٢١] . وهنا تقع السياسة فورًا في مأزق . فمن جهة ينبغي أن تتّخذ تدابير بنّاءة ضدّ خطر تجمّد الهيئة في القيام بمهمّتها الأساسيّة ، ألا وهي الحفاظ على السلام . فإنّ هذا لا يمكن البلوغ إليه ضدّ إرادة الدول العظمى . ومن جهة أخرى تخضع تشكيلة الأمم المتّحدة لتأثير طائفة قليلة من هذه الدول العظمى (وهي قبل كلّ شيء الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن) ، بحيث إنّ التعدّديّة في البنية الداخليّة للأمم المتّحدة لا يصحّ وصفها بأنّها متوازنة . ثمّ كان مؤسّسو الهيئة مقتنعين أنّ النزاعات الحربيّة ، بقطع النظر عن المتطلّبات الأخرى ، لا يمكن حذفها من جدول الأعمال اليوميّة إلاّ إذا وُجدت مرافق فعّالة تتمتّع بالثقة ، من وظيفتها حسم الخلاف سلميًّا والإتيان بالتغيّر السلميّ ، وإلاّ إذا تمّ النجاح في الوقت نفسه في تخفيف حدّة العداوة وعدم الثقة . وهذا يتمّ بواسطة الجهد في التغلّب على الفوارق الاجتماعيّة والاقتصاديّة وتخطّي المهاوي

---

[١٢١] راجع مثلاً :

E.-O. Czempiel, *Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Mißverständnisse*, München 1994.

التي تقود إلى "نضال الشعوب الطبقيّ"، أو بواسطة التواصل الثقافيّ تواصلاً يهدف إلى تعزيز التفاهم المتبادل.

أمّا الإمكانيّة الأخرى لتعزيز بنية ناجحة تتّسم "بالوحدة في التنوّع"، فتكمن في الالتفات إلى المناطق. وقد سبق ذكر ذلك. وقد يسوقنا البحث بعيدًا جدًّا إن أردنا التطرّق إلى الاختبارات التي حدثت في سياسة الاندماج في الاتّحاد الأوروبّيّ أو في منظّمة الأمن والتعاون الأوروبّيّة، وإن أردنا أن نقوم بعرضها وتقييمها. أمّا إحدى العِبر التي يجب اتّخاذها من كلّ ذلك فهو أنّه يجدر الاشتغال بذلك خطوة خطوة. فإن كان المطلوب تخطّي التناقضات بين دول أو مجموعات تتقابل بعدم الثقة، استنادًا إلى ما اختبرته من المساوئ فيمكن البدء بمشاريع بسيطة قليلةِ المهاوي لتشييد نظام السلطة فيسهل كسبُ الثقة. وهكذا يُبدأ بتكوين الثقة ثم يتمّ الانتقال إلى تكوين وسائل تساعد على اتّقاء النزاع والتعامل مع النزاعات. أمّا ما يجب فعله لتطوير أنظومة الحقوق والقوانين الدوليّة في اتجاه "بناء الدولة" وبهدف تقوية "سياسة عالميّة داخليّة" وبُناها تقويةً تدريجيّة – فهذا حقل واسع.

وحتّى في هذه القرائن يجب أن نفطن إلى الدور الذي يمكن أن يقوم به تداخل الأشكال الجماعيّة والبنى التضامنيّة التي تستخدم إمكانيّات التشابك الخارجيّة وغير المتوازية، أي الدور الذي يمكن أن يقوم به التنافر الموافَق عليه بين الهويّات الوطنيّة والدينيّة، والتداخل بين الدول ومجموعات الدول ودوائر الحضارات. ففي مجرى عمليّة الاندماج الأوروبّيّ مثلاً اكتُسبت اختبارات مرموقة بالنسبة إلى تطوير التعاون الذي يتخطّى الحدود في إطار المناطق الأوروبّيّة التي تنتمي إليها (في المقاطعات والمناطق والبلاد في الاتّحاد الفيدراليّ الخ) جماعات من الدول المتجاورة المختلفة، بصدد تخطّي الغربة المعهودة وفقدان الثقة. ولكنّ هذا موضوع يجب طرقه على انفراد.

٦-٤- لقد قرّر منظّمو هذا المؤتمر أن يقوم البحث اليوم حول البنى القانونيّة لنظام تعدّديّ وحول وسائل فرض احترامها في الواقع العمليّ احترامًا مستديمًا . وربّما يمكننا في الختام أن نقدّم في هذا الموضوع ثلاث مقولات مختصرة لتنشيط المناقشة .

١) إنّه لا ينفع في سبيل إقرار ضمانات سياسيّة لمقاييس قانونيّة مثل الدساتير ، لو تصوّرنا أنّ الأمر قد يتمّ على المنهج التالي : يقوم فيلسوف أو رجل قانون بتصميم النظام الصحيح – وقد يستخرجها من مبادئ عقليّة – ثم تقرّرها المرافق السياسيّة المختصّة رسميًّا وتضعها موضع التنفيذ ، بحيث إنّ السياسة تضمن محور هذا النظام القانونيّ وفعّاليّته . في الواقع لا معنى لعمليّة استخراجيّة مثل هذه " لأنّ القانون لا يُخضِع نفسه للواقع إلاّ بقدر ما يُقابِلُ الواقعُ القواعدَ القانونيّة المُلزِمة ويُنذِر مسبّقًا عن محتواها " [١٢٢] . وهذا مُعزٍّ ومشجّع إذ إنّ الواقع الذي تتجاذب فيه التقاطبات والفروق المتعاكسة ، هو نفسه يفرض نشوء التعدّديّة أو يشجّع عليه .

٢) وليس المطلوب إقامة "وحدة في التنوّع" أيًّا كانت ، بل المطلب وحدةٌ تعزّز السلام ، عادلة وموافقة للخير العامّ . ومن هذا المنظار يتّضح أنّ الواقع له نواحٍ عديدة غير مُرضِية ، فمن الضروريّ أن يُسبَك في دستور موافق . فليس المُشكل أنّ هناك نقصًا في التصوّرات عن هذا الدستور وفي المُثل المجدية ، بل المشكل هو أنّ هناك شكًّا واضحًا في ولاء المقتدرين للدستور ولاءً كافي الفعّاليّة . وبعبارة أخرى المشكل يقوم في تغيير الوعي ليكون مستعدًّا لتطوير التضامن وخدمة العدالة .

وإذا اعتبرنا استعداد الناس والمجتمعات البشريّة على الأرض ، فإنّه من

---

[١٢٢] راجع :

H. Kruger, " Der Verfassungsgrundsatz ", in : R. Schnur (Hg.), *Festschrift für Ernst Forsthoff zum 70. Geburtstag*, München 1972, 190.

المستبعد – أو قل ليس من باب الحاصل – أن ينشأ ذلـك التحوّل العميـق في الوعي الذي وضعه كارل فريدريـخ فـون فايتسـزيكر (Karl Friedrich von Weizsäcker) بأنّه ضروريّ لتأمين استمرار الحياة في المستقبل والتعـايش الناجح بين الناس ، وقال عنه إنّ الديانات الكبيرة تعلم قبل الجميع ما هي أهمّيّته .

وهكذا فمن الأرجح أن تكون إحدى مهمّات المؤمنين والديانات الكبرى المُلحّة أن تساند ، تجاه كلّ شكّ وجـزع ، ذلـك التضـامن وتلـك العدالـة بـين الفِرق والشعوب ، اللذين بدونهما لا تقوم حقًّا ولا تزدهر "وحدة في التنوّع" تليق بالإنسان . ولكي يتـمّ ذلـك ، عليهـم أن يقـوّوا في مـا بينهـم الثقـة والاستعداد للتعاون والتضامن ، ممّا يتطلّب الجهد في التحقّق من العنـاصر اللازمة لاتّفاق أساسيّ . وهذا ليس من بـاب التخيّـلات والأحـلام ، بـل هو ضرورة سياسيّة . وبالنسبة إلى المسيحيّين والمسلمين هو أيضًا واجـب يفرض طاعة مشيئة الله الذي أمر الناس بأن يكونوا قوّامين للعدل .

٣) ولي كلمة أخيرة في مهمّة السياسة . فـإنّ تـأليف "عـالم واحـد للجميع" عليه أن يراعي ثلاث مقولات مختلفة : السياسة هي فـنّ القيـام بما هو ممكن (قاله بسمارك Bismarck) . وهي في الوقـت نفسـه "فـنّ جعـل الضروريّ ممكنًا" (بول فاليري Paul Valéry) . وقد جاء أحد أصحـاب الفطنة من النسماويّين بعبارة يجدر سردها ، وهو هوغو فون هُوفمانستال (Hugo von Hofmannsthal) ، فقد قال : "السياسة هي التفـاهم علـى الواقع" . وهذه هي الآن مهمّتنا .

المناقشات في الجلسة العامّة
مدير الجلسة : البروفسّور منظور
(كراتشي / باكستان)

مجيد :

الحوار المسيحيّ الإسلامي مفتوح للجميع

في عقب محاضرة البروفسّور شنايدر ، التي احتوت على دوافع فكريّة هامّة ، أوجّه نظري إلى أنّنا ، مسيحيّين ومسلمين ، يدور بحثنا في هذا المؤتمر حول التعدّديّة على المستوى الدوليّ ، وأرى أنّ حصر المؤتمر على حوار مسيحيّ إسلاميّ هو مبدئيًّا معقول وله مبرّراته ، لأنّ عالم اليوم بحاجة ماسّة خصوصًا إلى مثل هذا الحوار الثنائيّ بين المسلمين والمسيحيّين ، وذلك لأسباب عديدة . ولكن نحن نتكلّم على "عالم واحد للجميع" . وهذا يعني أنّنا – ولو فرضنا أن اجتمعت الأديان الساميّة المنتمية إلى إبراهيم (أي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) – علينا أن نفطن لمليارات الناس الذين لا ينتمون إلى إحدى هذه المجموعات الدينيّة .

أوحى الله حقيقته إلى كلّ شعب وكلّ قوم

ولذلك أفكّر أحيانًا في أنّنا نحن في إندونيسيا لسنا من أصل ساميّ ، ولا ننتمي إلى هذه الدائرة الثقافيّة ، بل إلى ثقافة الشرق الأقصى الآسيويّة . ولكن لماذا نتّخذ دينًا ينتمي إلى الشعوب الساميّة ؟ الحقيقة شيء عالميّ . ونحن نجد عزاءً وسندًا ، عندما نعلم أنّ هناك بقوّة الإيمان في الأديان الثلاثة ، المسيحيّة والإسلام واليهوديّة (ومعارفي عن اليهوديّة ضئيلة) ، الاستعداد لتقبّل الحقيقة من أيّ قطاع ثقافيّ أتت . وأظنّ أنّه يجوز لي أن أستند إلى

ما قالته السيّدة إقبال ، إذ قالت إنّ الإسلام لا يطالب بامتلاك الحقيقة وحده ، بل الحقيقة موجودة في كلّ مكان ، كما صرّحتُ به أنا أيضًا سابقًا (راجع ص ١٥٦–١٥٧) ، فالله ، كما يقول القرآن ، أوحى بحقيقته إلى كلّ شعب وكلّ قوم (راجع القرآن ١٣: ٦؛ ٣٥: ٢٤) . وهذا هو السبب الذي لأجله قال عبد القاهر البغداديّ (توفّي سنة ١٠٣٧) في كتابه "الفَرْق بين الفِرق" [١] بأنّ "أهل الكتاب" ليسوا فقط المسيحيّين والمسلمين واليهود ، بل مبدئيًّا جميع الذين لديهم كتاب مقدّس . فيكون هكذا الكونفوشيّون والبوذيّون والداويّون والهندوسيّون ، وأيضًا الشعوب النائية مثل مستوطني أستراليا الأصيلون ، يصحّ القول فيهم إنّهم "أهل الكتاب" ، أي أناس لهم تصوّراتهم الخاصّة عمّا هو حقيقيّ وصحيح .

فإذا أنا أكببتُ على محاضرة البروفسّور شنايدر العميقة ، فأودّ أن أبدأ في التفكير في عالم يضمّ هؤلاء الناس جميعًا . وعددهم يبلغ أكثر من مليار شخص .

أوت (Ott) :

الدماج جماعات مختلفة

في وطني سويسرا تُعَدّ التعدّديّة الاتّحاديّة ، بما فيه احترام الأقلّيّات المختلفة ، متماسكة وثابتة ، لأنّ هذه الجماعات المختلفة في الكلّ الاتّحاديّ تتداخل في أشخاص المنتمين إليها . وهذا يعني أنّ المرء في هذا المجتمع الوطنيّ قد يكون أحيانًا من الأكثريّة ، ثمّ من الأقلّيّة ، ولذلك لا يمكنه دومًا وبالنسبة إلى كلّ القضايا أن يكون مع بعض الناس ضدّ البعض الآخر .

---

[١] نشره محمّد بدر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ . وهناك ترجمة إنكليزيّة للكتاب :
K. Ch. Chambers Seelye, *Moslem Shiisms and Sects*, New York 1966.

فهو بالنسبة إلى قضيّة معيّنة مع الواحد ضدّ الآخر ، ثمّ بالنسبة إلى قضيّة أخرى بالعكس مع الثاني ضدّ الأوّل . وكلٌّ يعلم أنّه قد يُحسَب في حالٍ أو آخر من الأقلّيّة ، وهكذا تحظى الأقلّيات في مُجمل الأمر بالاحترام . وهذا ما يربط المواطنين بعضهم ببعض .

هل ينطبق ذلك على الجماعات الدينيّة

لقد ورد في المحاضرة أنّ الجماعات المختلفة ، أكانت سياسيّة أم اقتصاديّة أم ثقافيّة أم دينيّة الخ ، تحتاج إلى بُنى اندماج . فالرجاء من البروفسّور شنايدر – ولا سيّما بعد ما عرضه الدكتور مجيد – أن يدلّنا على نموذج خاصّ للاندماج ينطبق على نطاق الأديان المختلفة . ففي مجال الحوار بين الطوائف المسيحيّة مثلاً قد يشعر المرء بنفسه أقرب إلى أناس من طائفة أخرى منه إلى أعضاء طائفته الخاصّة . أيكون لهذا المثال من الترابط بعض الأهمّيّة للعلاقات بين الأديان ؟

بَاتِلوس (Patelos) :

يجب الشروع بوضع أسس لكيان جديد مشترك

لقد صرّح الدكتور مجيد أنّنا في نطاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ لا يجدر بنا أن ننسى الأديان الأخرى . ونستنتج من وثائق المؤتمر الأوّل أنّ هذا قد تمّ التصريح به سابقًا . ولذلك ينبغي أن نبدأ بوضع بعض الأسس لكيان جديد مشترك بين الأديان المختلفة . عند ذلك نستطيع أن نرى كيف يمكن الاشتراك مع الآخرين في هذا السبيل . فالمسيحيّة والإسلام دينان لهما انتشار وأهمّيّة عالميّان . وكتبهما المقدّسة تتكلّم على ذلك ، وهما على مدى تاريخهما قد التقيا على طرق متوازية . وبهما يتعلّق بقدر معيّن إن لم نقل بقدر رفيع مستقبل عالمنا . فعلى المسيحيّين والمسلمين إذن أن

يشرعوا بجدّ في التمرّن على الحوار وفي التطلّع إلى سبل الحوار مع الأديان الأخرى أيضًا .

الحقوق الأساسيّة هي أحد المواضيع المركزيّة

والملاحظة الثانية تلتفت إلى المحاضرة القيّمة جدًّا التي ألقاها البروفسّور شنايدر وتطرح قضيّة حقوق الإنسان . وأنا أقرّ أنّ حقوق الإنسان تؤلّف في نظري انتصارًا علينا أنفسنا ، لم يكن من السهل إحرازه . فقبل الوصول إلى الاقتناع بالأهمّيّة الأساسيّة لحقوق الإنسان ، اضطرّت الكنيسة المسيحيّة ، كما اضطرّ الإسلام ، إلى التغلّب على عوائق شائكة . فعلينا في هذا المجال أن نتعاون كثيرًا ، فمنّا مَن يفهم حقوق الإنسان في هذا الاتّجاه ، ومنّا مَن يفهمها في اتّجاه آخر . ففي أمانة السرّ في مجلس الكنائس المسكونيّ ، التي تُعنى بالعلاقات بالإسلام ، قد نشط منذ بضع سنوات العملُ على دفع هذه القضيّة المهمّة إلى الأمام . ولم تتوصّل المساعي حتّى الآن إلى مرحلة أبعد من مقدّمات شِرعة مشتركة لحقوق الإنسان . ومع ذلك فقد بدأ العمل على هذا الصعيد ، والقضيّة بغاية الأهمّيّة .

نحن نواجه معًا ما سيعترضنا غدًا

وأتوجّه الآن في الملاحظة الثالثة إلى قضيّة العَلمانيّة والليبراليّة ، التي سمعت عنها البارحة أقوالاً انتقاديّة . ولكنّي أرى في هذه المواقف شيئًا إيجابيًّا . ألا يمكن القول بحقّ إنّ العَلمانيّة والليبراليّة هما اللتان حرّرتانا من أصنام مختلفة ؟ فكلّنا يعلم كم نميل إلى أن نجعل لأنفسنا أوثانًا مختلفة ، ثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة الخ . والآن نقف عراة ، فليس أمامنا إلاّ ما سيعترضنا غدًا . وهذا يوافق تمامًا ما قاله البروفسّور شنايدر في حديثه عن العلاقة بين الله والإنسان . وأنا أشاركه اقتناعه وإيمانه . ولكنّي أريد فقط أن

أضيف أنّ الإنسان ينبغي له أن لا يتخيّل أنّه يستطيع الحصول على أمنياته بدون عناء . فهذا يتطلّب عملاً شاقًا – وعند ذلك يتجلّى ا لله .

وأخيرًا يهمّني أن أعرف كيف تمّ البحث في قضيّة الأقلّيّات ضمن " منظّمة الأمان والتعاون في أوروبّا " .

شنايدر :

الحوار يقود إلى صوت " النبيّ الباطن "

لقد أشار الدكتور مجيد بحقّ أنّا ، مسيحيّين ومسلمين ، قد التقينا في هذا المؤتمر لكي نؤدّي معًا حسابًا عن الطريقة التي بها نريد أن نضع دعوتنا وولاءنا لإيماننا في خدمة السلام والعدالة في هذا " العالم الواحد للجميع " . فنحن المسيحيّين اعتدنا في مثل هذه المناسبات أن نتذكّر بولس الرسول ، الذي في عظته لأهل أثينا في سوق مدينتهم ، بشّرهم "بما تكرّمونه ، دون أن تعرفوه " (أعمال الرسل ١٧: ٢٣) ، والذي يُعلن في رسالته إلى أهل رومة (٢: ١٥) أنّ الأمم الوثنيّة تجد فرائض الشريعة مكتوبة في قلوبها . هذا يعني أن مناقشاتنا عليها أن لا تدور فقط حول " أهل الكتاب " ، بل أن تمتدّ إلى جميع الناس . ما من شيء ترك فيّ أثرًا أعمق ممّا قاله آية ا لله الخامنئي في مؤتمرنا بطهران (سنة ١٩٩٦) ، إذ ذكّرنا بأنّ هناك " نبيًّا باطنًا " ، رسولاً " ينبع من باطن الإنسان " [٢] . طبعًا ليس هذا شيء يحدث تلقائيًّا ، بل الأمر أن نظلّ رغم جميع المخاطر مُصغين إلى هذا الصوت أو نعود دومًا إلى هذا الإصغاء . ولكي نتجنّب خطر إخطاء هذا النداء في الباطن ، لدينا

---

[٢] راجع :
A. Bsteh - S.A. Mirdamadi (Hg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997, 106-107.

وسيلةٌ تقوم بأن يوجّه أحدنا النداء إلى الآخر .

السلام على قاعدة حقيقة متعدّدة الأوجه

أمّا في ما يتعلّق بالحقيقة ومطالبها ، فمن الثابت أنّ الناس لن يستطيعوا الحفاظ على سلام دائم ، إن هم اكتفوا بالاتّفاق على مساومات حول المُريح والنافع . فيجب أن يتوصّلوا إلى أبعدَ من هذا ، كما أورد ذلك يومًا كارل فريدريخ فون فايتسزيكر (Karl Friedrich von Weizsäcker) : " كلّ سلام هو جسد الحقيقة " (والحقيقة هي " روح السلام ") [٣] . والحقيقة التي نعنيها لا ينبغي تسليمها إلى ما يمكن تسميته " بإدارة الحقائق الأبديّة " ، كما كتب الشيوعيّ المُصلح روبرت هافِمان [٤] . فلن تنجح العمليّة إذن دون جُهد ، دون العمل على إيجاد الكمّيّات المشتركة من البصائر في الحقيقة . فقد أكّد البروفسّور ترولّ بحقّ أنّ الحقيقة لا يمكن امتلاكها . (راجع أعلاه ص ٦٨–٧١) . ومهما يكن من أمر ولائنا لكلام الله الذي وُهبناه ، فإنّا لن نتمكّن في هذا الزمان الدنيويّ أن نتخطّى تعدّد الأوجه في الحقيقة .

لا يصحّ تركيز النظام السياسيّ على مبدإ واحد

إنّ أنظومة التداخل والتقاطع والمؤالفات العديدة ، التي ذكرها البروفسّور أوت ، قد تستند إلى الاقتناع بأنّ من اللازم تجنّب وضع فيه طرفان متقابلان ،

---

[٣] راجع :

C.F. von Weizsäker, "Friedlosigheit als seelische Krankheit" (1967), in : *Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981*, München 1983, 157.

[٤] راجع :

R. Havemann, *Rückantworten an die Hauptverwaltung "Ewige Wahrheiten"*, München 1971 ; Havemann, *Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Rheinbek/Hamburg 1964.

يظنّ كلٌّ منهما أنّ ما عنده هو الخير وما عند الآخر هو الشرّ . وهذا المبدأ اتّخذته النظريّة الأميركيّة المعتمدة . أمّا الناحية الأخرى فهي أنّ مثل هذا النهج قد يثبّط أحيانًا ، وأنّه يَعسُر معه تنفيذ أفكار جريئة جديدة . إذ إنّ المرء يُربَط في الموضع الذي يحلّ فيه فلا يعود يمكنه ، انطلاقًا من هذا الموضع ، أن يعمل على تغيير صيغة الكلّ أو على الأقلّ أن يبدّل شيئًا فيها . وقد قال قديمًا أرسطو إنّ هناك إشكالاً في تركيز النظام السياسيّ على مبدإ واحد . ولذلك فمن المرجّح أنّ فكرة دستور ممزوج يوازن بين العناصر المختلفة لا تزال واردة .

الاستعداد المتبادل لإقرار الحقّ بالحياة

وعلى كلّ حال فإنّه من باب سوء التفاهم إن فُسِّرت فكرة التعدّديّة كأنّها تقوم على تقابل طرفين وتَفرض على رَبْع النور ورَبْع الظلمة أن يعترف الواحد منهما بالآخر ويُفسح له مجالاً متوازيًا . فهذا لا يبدو أنّه يتّفق بسهولة مع الاستعداد الصادق في " عالم واحد للجميع " لإقرار الحقّ بالحياة وإفساح إمكانيّة الحياة لجميع الأطراف . وللوصول إلى ذلك من المُجدي أن يحصل هذا التوافق والتداخل ، الذي تحدّث عنه البروفسّور أوت . وقد حصلت مثل هذه المحاولات في سياق الاندماج الأوروبّيّ ، إذ سعت مقاطعات ترسّخت بينها الثقة المتبادلة إلى تحقيق مشاريع مشتركة .

المطلوب " تحالف المتفكّرين "

والقضيّة تهمّ طبعًا الأديان . فقد طالب المطران يوحنّا فيبر (Weber) ، رئيس مجلس الأساقفة في النمسا ، منذ سنين عديدة بأن يؤلَّف في بلده " تحالف المتفكّرين " من مختلف الجماعات الدينيّة والأحزاب والفئات الاجتماعيّة ، فيستنبطون العِبَر ويستطيعون ، دون أن يفارق أحدٌ منهم

جماعته ، أن ينظروا إلى أبعد من أفق هذه الجماعة ويسعوا معًا إلى السير على دروب جديدة .

كيف يمكن توطين التعدّديّة على مستوى الجماعات الدينيّة ؟

أمّا في ما خصّ نظام التعدّديّة على مستوى الكنائس والجماعات الدينيّة ، فلدينا أنواع مختلفة من التراث التاريخيّ . هناك بلدان تقوم فيها علاقة بين الجماعات الدينيّة والنظام السياسيّ . وقد تكون درجة توثيق هذه العلاقة مختلفة . وهناك بلدان يسود فيها الفصل بين الدين والدولة . فليس من الممكن أن نحدّد ما يجب أن يسود وكيف يجب تطبيق ذلك في الحياة ، بطريقة نظريّة وبتصميم مثالٍ كامل . فإنّ ذلك يتعلّق بتوازن القوى الراهنة في المجتمع . فحيث توجدُ عدّة جماعات دينيّة كبيرة تتبادل الاعتبار والتقدير ، فهناك فئات صغيرة وفِرق قابعة على هامش المجتمع أو في إحدى زواياه . أمّا أساس جميع ما يمكن إنشاؤه من قواعد صائبة ، فهو طبعًا يمسّ حقوق الإنسان والحقوق الأساسيّة ، أي ضمان البقاء وحرّيّة الانشراح .

مفهوم الأقلّيّات

لقد تطرّقنا أعلاه إلى قضيّة مفهوم الأقلّيّات وذلك في إطار تحدُّثنا عن حقوق المرأة (ص ٢٣٩-٢٤٠ و ٢٤٨-٢٥٠) . وفي استشارات لجان الأمم المتّحدة المختصّة وُصِفت الأقلّيّات بأنّها " التي تملك تقاليد قوميّة ودينيّة ولغويّة ذات استقرار ، وتودّ المحافظة على هذا التراث الذي يتميّز بوضوح من تقاليد سائر السكّان ... " . فالمقياس الحاسم هو إذن أن تكون الفئة غير سائدة ، وهذا بقطع النظر نوعًا ما عن وجود أعداد إحصائيّة ملموسة . فقد تكون هذه الفئة مبدئيًّا أكثريّة عدديّة خاضعة

لتسلّط أقلّيّة ويحقّ لها من جرّاء ذلك التمتّع بحماية خاصّة [٥] .

التأليف بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة

ولكنّ السؤال الحاسم هنا هو هل يجب تصنيف هذه الحقوق في عداد حقوق الأفراد كما هو الحال بالنظر إلى مسألة الحرّيّة الدينيّة ، فتعتبر حقوقًا فرديّة لأتباع دين معيّن ، أم يحقّ للجماعات الدينيّة وللكنائس بصفتها فئات في المجتمع أن يكون لها نشاط ظاهر في الحياة العامّة . فالسؤال مطروح إذن في وضع الأقلّيّات بنوع عامّ : هل حقوقها تقتصر على حقوق أفرادها أم لها إلى ذلك حقوق جماعيّة ؟ والواقع أنّه لم يَقُم حتّى الآن اتّفاق في هذا الشأن لدى جماعة الدول . فالانتقال من الحقوق الفرديّة إلى حقوق الجماعة لم ينجح إلاّ في عدد محصور من الدول . ولكنّي أرى أنّ تحقيق التعدّديّة تحقيقًا شاملاً يجب أن يحتوي على هذه الخطوة .

مُمجو :

التعدّديّة الاجتماعيّة ومبدأ الديموقراطيّة

من المعروف أنّ مسألة السيادة القوميّة تُعتبر في علم السياسة أحد الحقول الأكثر أهمّيّة والأشدّ تعقيدًا . وقد ورد في المحاضرة أنّ المسيحيّة والإسلام – أقلّه في العصور الوسطى – يعتبران أنّ السيادة لا تنبعث من الشعب ، بل من الله . أمّا التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة فتقوم بلا شكّ على مبدإ الديموقراطيّة . وهذا المبدأ أمكن تحقيقه عندما تغيَّر مفهوم السيادة

---

[٥] أنظر :

F. Capotori, " Die Unterkommission zur Verhütung von Diskriminierung und für den Minderheitenschutz der UNO-Menschenrechtskommission 1972 " : Dokument E/CN.4/Sub. 2/ L. 564 vom 21. Juni 1972.

راجع في ذلك كتاب O. Kimminich المذكور في الحاشية ١٢٠ في محاضرة شنايدر .

وراحت سيادة الدولة تُعتبر نابعة من الشعب ، لا من الله . وأوّل مثال على ذلك كانت الولايات المتّحدة الأميركيّة ، تبعها ما قامت به الثورة الفرنسيّة وما تمّ إدخاله اليوم في جميع الأنظمة الديموقراطيّة الغربيّة . أمّا في الدول التي تعيش فيها أكثريّة سكّانيّة تعتنق الإسلام ، فقد اعترفت تركيا منذ سبعين سنة بسيادة تنطلق من الشعب . ولكنّ هناك دولاً إسلاميّة كثيرة تُصرّ على أنّ السيادة مصدرها الله . وأنا أرى في ذلك عائقًا لقيام ديموقراطيّة حقّة . ألا يجب أن يتغيّر هذا الموقف ويتمّ الاعتراف بسيادة مصدرها الشعب ، حتّى يمكن أن يقوم نظام حياة ديموقراطيّ تعدّديّ ؟

مهجيازغان :

هل يصحّ تطبيق اختبارات إقليميّة على مستوى العالم ؟

هناك اختبارات معيّنة تمّ اكتسابها في نطاق تأليف جماعات يتخطّى حدود الأقاليم الخاصّة . فهذه الاختبارات يمكن أو يجب تطبيقها في نطاق عالم واحد ككلّ . هذا ما تطرّق إليه البروفسّور شنايدر . فالسؤال هو ألا يجب التنبّه إلى الفارق النوعيّ الكامن بين وحدة متناغمة نوعًا ما ، كما هي الحال في الاتّحاد الأوروبّيّ ، والجماعة العالميّة بما فيها من تعدّد خاصّ بها ؟

ينبغي عدم اعتبار حقوق الإنسان والديموقراطيّة معطيات حاصلة

فإن قبلنا بأنّ مبدأ حقوق الإنسان مثلاً هو أحد المبادئ الأساسيّة المتّفق عليها عالميًّا ، فيقيني أنّه ينبغي أن نعتبر حقوق الإنسان مفهومًا يجب أن يوضّح محتواه . أمّا إن اعتبرناها معطيات حاصلة ، فهنا نتعرّض إلى أن لا يتمّ اتّفاق جميع الأقلّيّات والجماعات الدينيّة أو النظريّات العقائديّة على القبول بهذه المبادئ ، وذلك نظرًا إلى اختلاف تحديدها للإنسان ولمهمّات المجتمع . فكيف يمكن عند ذلك أن يؤلّف " تحالف المتفكّرين " الذين يعكفون

على وضع هذا المفهوم على محكّ التساؤل النصوح الصادق . فقبل أن نختم صفحة فهم هذه المفاهيم ، يجب أن يكون من الممكن أن نوجّه إليها أسئلة ناقدة . فبالنسبة إلى تعليق البروفسّور ممجو ، هناك واجب التفكير معًا في السؤال التالي : بأيّ مقدار ترتبط التعدّديّة ارتباطًا لازمًا بالديموقراطيّة ، وهل الديموقراطيّة مبدئيًّا هي في الواقع أفضل أشكال الدولة الممكنة والمعقولة في هذا العالم ؟

هيدوياتف (Hidoyatow) :

تفاعل الثقافات أشدّ تعقّدًا من تفاعل الأديان

إلى اهتمامنا بالأسئلة الفرديّة ينبغي لنا أن لا ننسى أنّنا بالنسبة إلى الثقافة الإسلاميّة والثقافة المسيحيّة أمام أكبر ثقافات العالم . والدين جزء من هاتين الثقافتين ، جزء مرتبط طبعًا أشدّ ما يكون الارتباط بانشراح الثقافة وتطوّرها . وإن كان الإكباب على البحث في الدين سهلاً نسبيًّا ، فإنّ الانشغال في العلاقات المتبادلة بين الثقافتين يبدو أمرًا أكثر تعقيدًا . وإليك مثلاً على ذلك : المِلكيّة الخاصّة بالنسبة إلى الأرض هي قاعدة الثقافة المسيحيّة أو قُلْ هي مرتبطة بها . أمّا الثقافة الإسلاميّة فلم تعترف قطّ بملكيّة الأرض ، إذ إنّ الأرض ملك الله وحده . هذا أحد الفوارق العميقة بين الثقافتين . وطالما لم نتوفّق إلى الكشف عن سياق التفاعل بين الثقافات ، تبقى تصوّراتنا كلّها قشورًا فارغة . زد على ذلك ما يوجد في وضع كثير من البلدان اليوم من المشاكل العديدة ، التي لم نتطرّق إليها في هذه الأيّام في شكلٍ وافٍ ، أعني قضايا توازن القوى المتسلّطة على السوق والأمّيّة والفساد . هذا كلّه يُلمح إلى خطر الانزلاق في أوهام ، إن نحن لم نفطن في مجال الحوار إلاّ إلى تفاعل الأديان .

القيَم الإنسانيّة العامّة تقوم على الاعتراف بحقوق أساسيّة عامّة

وحيال الواقع الذي يدلّ على أنّ هناك تسلّطًا متجبّرًا – وذلك يصحّ في شأن بعض البلدان الإسلاميّة – يجب أن نبحث بطريقة أدقّ في آليّات الكبت التي يتمّ الالتجاء إليها ، وأن نوجّه اهتمامنا إلى دفع هذه الأنظمة التسلّطيّة إلى احترام الحقوق الأساسيّة احترامًا أفضل . فإن لم يُمنَح جميع الناس حقوق الإنسان كاملة ، فعندها يصعب جدًّا أن يُشرَح لهم أنّ هناك إنسانيّة عامّة تلتزم بها وتحترمها الثقافة المسيحيّة والثقافة الإسلاميّة . فالأفكار العميقة التي عرضها البروفسّور شنايدر تستطيع أن تدعم بشدّة الجهود المبذولة من أجل هذه المهمّة من قبل الثقافة المسيحيّة والثقافة الإسلاميّة .

بشكه (Peschke) :

هل الاعتراف با لله قاعدة لحقوق الإنسان الأساسيّة ؟

دار الحديث تكرارًا عن الحقوق الأساسيّة ، كحرّيّة الضمير والحرّيّة الدينيّة وتساوي الجميع أمام الحقّ والقانون الخ . وقيل إنّ الدول المُفرَدة وجماعات الدول العالميّة عليها أن تحترم هذه الحقوق . وهنا يقوم السؤال عن تبرير هذه الحقوق . وهذا غالبًا ما يحدث بالتلميح إلى سلطة ا لله ومشيئته في شأن الإنسان . والاعتراف با لله مركّز في دساتير الدول ذات الأكثريّة المسلمة وكثيرٍ من الدول الغربيّة . ومن هذا المنظار يمكن فهم تحذير آية ا لله الخامنئي من العَلمانيّة كتحذير موجّه ضدّ تعرّض هذه القيمة الأساسيّة ، أي الإيمان با لله ووعي المسؤوليّة النابعة منه أمام ا لله ، للضياع في الغرب . وماذا يحدث إن ضاعت هذه القيمة الأساسيّة فعلاً بفعل تطوّر العالم اليوم ؟ هل يمكن تبديلها بغيرها ، أم يجب قطعًا أن تُركّز مسؤوليّة الإنسان على سلطة علويّة ؟

بوتس (Potz) :

التعدّد والتعدّديّة وحقوق الإنسان

يبدو لي من المهمّ جدًّا الربط بين التعدّد والتعدّديّة وحقوق الإنسان ، كما فعل ذلك البروفسّور شنايدر في مطلع محاضرته . فإن انطلقنا من واقع التعدّد ، قام السؤال عن تأويل مفهومه : أنعتبره ، كما فعل المُحاضر ، من مظاهر غِنى الوجود ، أم نرى فيه وجهًا من وجوه الضعف البشريّ ، ومظهرًا من مظاهر النقص في كيان الإنسان ؟ فإن كان التعدّد غِنىً ، وجب اعتباره تصوّرًا لنظام ينبغي مبدئيًّا تعزيزه وترتيبه . ويتبع بالضرورة هذا الانتقالَ من التعدّد إلى التعدّديّة انتقالٌ ثانٍ إلى حقوق الإنسان . فإن وجب علينا أن نعزّز التنوّع ونساعد على ضمانه وتنظيمه ، فعند ذلك نحن بحاجة إلى تصوّر ملزم وإلى إطار قانونيّ . وهذا لا يكون إلاّ بضمان حقوق الإنسان ، وذلك ضمن التنوّع الذي جاء ذكره في المحاضرة ، وبالنظر إلى العلاقة الضروريّة بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات .

بطرس بشته :

تداخل الحقّ الدينيّ والحقّ الدنيويّ

وحيُ الله يجب أن يتأصّل في حقّ دينيّ وضعيّ يخضع لخطر أنواع التشبيه . أمّا إذا حصل بمشيئة الله زمن الانتظار حتّى حلول المعاد ، وجب إيجاد أوامر بشريّة مساندة للحقّ الدينيّ ، أي إيجاد حقّ دنيويّ يقع تحت مسؤوليّة البشر ، إلى جانب الحقّ الدينيّ . وعندها يجب تقبُّل الحقّ الدينيّ والحقّ الدنيويّ في اختلافهما وفي انتسابهما الواحد إلى الآخر انتسابًا ينجم عن طبيعتيهما .

مورتُن (Morton) :

التنوّع مطلوب من بنية الأمم المتّحدة

لقد أُسِّست هيئة الأمم المتّحدة في زمن كان من المُسلَّم به الفصل بين الدين والدولة . وقد اكبّت جماعات مختلفة كانت مرتبطة بالأمم المتّحدة ، على هذا الموضوع ، فنشأت سنة ١٩٨٥ منظّمة دوليّة خاصّة اسمها " الندوة العالميّة للقيادات الروحيّة والبرلمانيّة " لسدّ هذا الخلل . وكان من أعضائها أمين السرّ العامّ وطائفة من مديري منظّمات تابعة لهيئة الأمم المتّحدة . ثمّ عُقِدت ابتداءً من سنة ١٩٨٨ مؤتمرات مهمّة في أوكسفورد وموسكو وكيوتو وريو دي جنيرو . أمّا اليوم فتبدو اللجنة التنفيذيّة للمنظّمات غير الحكوميّة كالمرجع الأكثر أهمّيّة لمتابعة هذه الجهود ، ممّا يبعث على الأمل في أن تبلغ قضايا حقوق الإنسان المشروعة والمنظّمات الدينيّة إلى صميم الأمم المتّحدة ، التي لا تزال في بنيتها مُلتقى يقتصر على الحكومات القوميّة .

والوضع اليوم يزداد خطورة إن اعتبرنا أنّ وحدتنا العالميّة في نطاق الاقتصاد لا ترتكز من بعد على الدول القوميّة ، بل على تيّار نقديّ شامل وآليّات ماليّة عالميّة . ولذلك يزداد عدد الذين يعتبرون الدول القوميّة إشكالاً للنظام السياسيّ قُضي عليها ، وبتعبير آخر : نحن اليوم بحاجة إلى بنية للأمم المتّحدة أكثر تنوّعًا وتناغمًا وشمولاً . فكيف يُمكن الوصول إلى ذلك ؟

إنجنير :

أن تكون السلطة نابعة من ا لله ، هذا جاء بعد القرآن

لي عودة إلى السؤال الذي طرحه البروفسّور بشكه ، هل مصدر السيادة هو ا لله أم الشعب . لا يوجد في القرآن تصوّر لسيادة صادرة من ا لله . فبالمعنى السياسيّ يؤلّف هذا المفهوم تركيبة لاهوتيّة تمّ التعبير عنها في زمن متأخّر بعد القرآن . طبعًا يقول القرآن إنّ ا لله "أحكم الحاكمين"

(قرآن ١١: ٤٥) . ولكن هذه الآية لها مدلول أخلاقيّ ، لا مدلول سياسيّ . فتعليم القرآن يطلب أن " شاورهم في الأمر " (٣: ١٥٩) . فممّا لا شكّ فيه أنّ الشعب يجب أن يُستشار في المجال السياسيّ ، وأنّه لا يجوز لأحد أن يتحجّج بأنّ له سلطة صادرة من الله أو بأنّه سوف تحصل له مثل هذه السيادة .

التعدّديّة نظريّة التعدّد الذي تمّ القبول به

أمّا التوتّر بين التعدّد والتعدّديّة الذي ذكره البروفسّور شنايدر ، فينبغي الانطلاق فيه من أنّ التعدّد يدلّ على واقع حاصل منذ مطلع التاريخ . أمّا التعدّديّة فهي نظريّة تقبل بالتعدّد . وإلى ذلك فالتعدّديّة هي مفهوم عصريّ ، وهي تقع بالنسبة إلى الغرب في ما بعد الحقبة العصريّة ، فإنّه لم يقم في الغرب حتّى القرن التاسع عشر والعشرين قبول بالتعدّديّة . فبعد الحرب العالميّة الثانية ، ظهرت هذه النظرة وحظيت بقبول إيجابيّ .

هناك أنواع مختلفة من التعدّديّة ، وإن كانت في جوهرها واحدة

ثم يجب الانتباه إلى أنّ هناك أنواعًا مختلفة من التعدّديّة ، منها قبل كلّ شيء التنوّع اللغويّ والسياسيّ والثقافيّ والدينيّ . وليس من البديهيّ أن يكون لدى كثير من الحاكمين تقبّل متساوٍ لجميع هذه الأنواع . فقد يبدو التعدّد السياسيّ غير مقبول ، فيما يحظى التنوّع اللغويّ أو الدينيّ أو الثقافيّ بالموافقة أو بالتسامح . ولكنّ نظريّة التعدّديّة لا ترضى بقبول جزئيّ ، بل تفرض القبول بالتعدّد في جميع المجالات . وفي الواقع كانت هناك مناهج دنيويّة تسلّطيّة رضيت بتعدّد لغويّ أو ثقافيّ أو دينيّ ، ولم ترْضَ بتعدّد سياسيّ . وقد كان من الممكن أن ترضى دول ثيوقراطيّة ، تحت شروط خاصّة ، بتعدّد لغويّ وثقافيّ ، دون التعدّد الدينيّ .

الهند بلد ذو تراث تعدّديّ

أنا من الهند ، وأفتخر بتراث بلدي التعدّديّ ، فهو يُطبَّق في جميع المجالات . هناك طبعًا عددٌ من المشاكل الصعبة ، وهناك نزاعات عرقيّة على مستوى البلديّات والمقاطعات . هذا في واقع الحال ، فيما يؤكّد الدستور التعدّديةّ في أوسع معنى للكلمة . وقد كان في الهند التراث القديم أو التراث الذي نشأ في العصور الوسطى – أي مثلاً تراث الصوفيّة أو تراث أتباع البهاكتي (أي محبّة الله في الهندوسيّة) – بتعدّد الأنواع ، فقد كان بابا فريد الدين (توفّي سنة ١٢٦٥) يقول إنّ أنواع عبادة الله كثيرة كالرمل على شاطئ البحر . وتلميذه نظام الدين أولياء الذي من دلهي (توفّي سنة ١٣٥٢) كان يظهر انفتاحًا واسعًا تجاه الأديان الأخرى . ودارا شِيكوه (توفّي سنة ١٦٥١) ، أحد أُمراء المغول ، ألّف كتابًا عنوانه "مجمع البحرين" ، أي الهندوسيّة والإسلام . وفيه يقابل بين مفردات الهندوسيّة ومفردات الإسلام ويستخلص أنّه ليس من فرق بينها . فالتعدّديّة ليست بأمر جديد ، فهي كانت حاصلةً قبلاً في بلدان مختلفة ، لا سيّما في الهند .

جفّره (Geffré) :

حماية تنوّع الثقافات الأصيل

لي ملاحظة أولى في عقب محاضرة البروفسّور شنايدر الغنيّة المحتوى . والموضوع هو اشتباه مفهومَي العولمة والتعدّديّة . فمن الممكن اعتبار العولمة شيئًا إيجابيًّا ، مثلاً في حقل التقنية والبحث العلميّ ووسائل الإعلام والترابط . ولكنّها تخبّئ أيضًا أخطارًا عظيمة بقدر ما تسوق إلى إخضاع كلّ ما في العالم لقوانين السوق ، أو كما قيل لحضارة عالميّة متّسمة بطابع ماك دونلدز ، فتبدو هكذا أصالة الثقافات المختلفة وثروتها معرّضتين للخطر . ولذلك فإنّي أرى أنّه ينبغي إلى جانب الضمانات السياسيّة للتعدّديّة ، التي مرّ الكلام

عليها ، المطالبة بضمانات سياسيّة تجاه الشموليّة المجتاحة . أليس أنّ بعض المؤسّسات الدوليّة تتذرّع بتعدّديّة الثقافات والديانات لتتعدّى على حقوق الإنسان بدون تردّد أو خوف من ملامة ، وذلك تحجُّجًا بوجوب تخطّي حدود الثقافات الفرديّة ؟ ويقوم التلميح إلى وجود "وعي عالميّ" وحسّ خاصّ لما هو مطابق أو مخالف للأنسنة . ولذلك أحبّذ التعدّديّة ، ولكن على شرط بأن لا يُنقَص من جرّاء ذلك ممّا نعدّه في فهمنا للإنسان جزءًا من حقوقه الشاملة التي لا يجوز المساس بها ، فيظلّ العمل بعيدًا عمّا يمكن أن يهدّد أو يهدم تنوّع الثقافات [٦] .

القدس اليوم هي رمز الإخفاق

وملاحظتي الثانية تتعلّق بالقدس وما حولها من القضايا . فالقدس ، حيث يُتاح لي أن أعيش منذ سنوات ، هي في نظرنا جميعًا رمزٌ لما يمكن أن تعنيه مدنية العيش المشترك السلميّ بين أديان الكتاب الثلاثة الكبيرة ، أي الأديان الموحِّدة الثلاثة . ولكنّ الواقع هو أنّ القدس اليوم رمزٌ لخبرة الإخفاق الأليمة ، إخفاق التعايش بين أتباع الأديان العالميّة الكبيرة ، وإخفاق الحركة المسكونيّة على مستوى الطوائف المسيحيّة .

وحيال هذا الواقع أولى بنا أن نعود إلى تراث كتبنا ونتوب ، من أن ننادي بأغاني السلام . فيقيني أنّ ممثّلي المسيحيّة والإسلام واليهوديّة عليهم أن يرفعوا أصواتهم النبويّة معلنين في دعوة صارخة مُلحّة أن لا يكون سلام دون عمل البرّ والعدل ودون احترام حقّ الناس بأرضهم ومِلكهم وعملهم وحرّيّة تنقّلهم . وهذا الصوت النبويّ المنبعث من الأديان يجب أن يتوجّه

---

[٦] راجع :
Claude Geffré, "Pour un christianisme mondial", in : *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998), 53-75.

أيضًا إلى الدول الكبرى . فمن المُفجع أن نلاحظ وهن المؤسّسات الدوليّة وتصرّف الدول الكبرى التي نصّبت نفسها ضمانةً للمعاهدات الدوليّة ، ولكنّها ترى ، دون أن تتدخّل ، أنّ هذه المعاهدات تُخالَف علنًا وتُضحّى في سبيل مصالح أخرى . وبعبارة أخرى أودّ أن أنبّه إلى إخفاق الأمم المتّحدة ومجلس الأمن التابع لها بالنسبة إلى الوضع المهدّد بالانفجار في الشرق الأوسط .

على المسيحيّين والمسلمين أن يكونوا صوت ضمير عالميّ

وأخيرًا أتساءل ماذا يكون بالنسبة إلى موضوع مؤتمرنا العامّ إسهام دِينَينا الخاصّ ، إسهام المسيحيّة والإسلام ، مقابل جميع الأديان الأخرى والمليارات من الناس الذين لا ينتمون مباشرةً إلى تراث دينيّ ، ولكنّهم يودّون أن يتعاونوا مع الآخرين ليجعلوا من عالمنا عالمًا للجميع يحلو العيش فيه . لا أريد هنا أن أؤكّد فضل تراثنا على تراث الآخرين ، ولكنّي أرى أنّ للمسيحيّة وللإسلام أهمّيّة حاليّة بارزة ، مهما كان هذا القول مستهجنًا بالنظر إلى ما حدث في تاريخهما حتّى اليوم وإلى القوى الرجعيّة التي لا تزال ناشطة في داخلهما . فإنّهما ، إن هما استندا إلى كتبهما ، مدعوّان لأن يكونا حليفَي التحديث بأفضل ما للكلمة من معنى ، أي بمعنى أنّهما مدعوّان لأن يكونا ضمير البشر العالميّ ، الذي يتّحد فيه صوت البشر وصوت الله ، الذي لم يكشف عن نفسه في الكتب فقط ، بل أيضًا في قلب البشر . فإنّه في داخل كلّ دين كبير تجتمع قوى نابعة من الزمن الغابر أي قوى المحافظة ، وقوى النخبة المتّجهة إلى التقدّم والانفتاح والانتباه إلى ما يجري اليوم . وبهذا المعنى تقع على عاتق المسيحيّة والإسلام مسؤوليّة خاصّة . فعليهما أن يدفعانا إلى البحث الدائب عمّا هو إنسانيّ صحيح ، لأنّهما يعيان ذلك على أساس علاقة الإنسان بالله . وهما يؤلّفان ما يمكن وصفُه بالتحفّظ المعاديّ ، لاستخدامه في سبيل تجديد صيغة الإنسان . وذلك لأنّهما

لا يعتبران الخلاص متعلّقًا بالحياة الأبديّة فقط ، بل بالخلاص هنا وفي الزمن الحاضر ، لكي يتحقّق ما أراد الله من خلقه العالم .

الالتفات خصوصًا إلى المحتاجين

وإلى كلّ ما عرضتُه من الأقوال الإيجابيّة في حقوق الإنسان وفي الأنسنة الحقّة ، يبدو لي أنّ دينَينا مدعوّان دعوة خاصّة لأن يذكّرانا بأنّ العدالة القانونيّة والعدالة الشكليّة الرامية إلى المساواة ، ليستا الكلمة الأخيرة في هذا المجال ، إذ إنّ هذه العدالة تدفعنا إلى أن نتخطّاها بفعل شريعة الزيادة التي تقودنا أكثر من كلّ شيء إلى الالتفات بنوع خاصّ إلى المحتاجين . وهنا في الواقع يتجلّى الله في تراثنا أبهى التجلّي .

فانوني(Vanoni) :

من الضروريّ البلوغ إلى مسلك واحد في وسائل الإعلام

ملاحظتي حول وسائل الإعلام مهّدت لها السيّدة إقبال . يمكن القول إنّ وسائل الإعلام اليوم لها أعظم تأثير ، ويتخطّى هذا التأثير نطاق السياسة والاقتصاد . والمشكلة لا تتعلّق فقط بما نشكو منه في تراثنا الدينيّ من الاختلاف بين النظريّة والواقع . وعلينا ، كما ورد ذكره مرارًا في هذا المؤتمر ، أن نفطن إلى أنّ المسلك الواقعيّ يمكن إعادته إلى نقص في النظريّة . ومثل هذا النقص يمكن اليوم أن يؤثّر في الرأي العامّ بواسطة وسائل الإعلام ، بواسطة الإذاعة والتلفزيون والمطبوعات ، وذلك بنقل معارف خاطئة وأحكام مسبّقة مُجملة ، وعروض مشوّهة رتيبة وتقارير منحازة ... وقد يكون أيضًا هنا وهناك نوع من نشر صور عدائيّة عن الآخرين . وقد يبدأ ذلك في الخُطب ومؤسّسات التربية والتعليم ، لا سيّما في التعليم الدينيّ وتدريس التاريخ في المدارس ، وينتهي في البرامج الدينيّة في الإذاعة والتلفزيون .

أفلا ينبغي للمسيحيّين والمسلمين ، ولجميع أتباع الديانات الكبرى ، أن يتعاونوا تعاونًا أوثق ، خصوصًا في مجال الإعلام ، فيمهّدوا السبيل إلى الاتّفاق الحرّ على السير معًا في خطّ جديد ؟

لوف (Luf) :

ينبغي أن لا يكون اهتمامنا بحقوق الإنسان اهتمامًا عمليًّا فقط

إنّ العلاقة بين الدين وحقوق الإنسان هي ، كما أكّد البروفسّور شنايدر ، من المسبّقات الجوهريّة لنجاح التعدّديّة . ولكن هذه العلاقة تكون ناقصة ، إن اعتبر الدين حقوقَ الإنسان معطيات عمليّة يجب التصدّي لها ، إذ هي حاصلة . مثل هذا الموقف لا يعبّر عن تقدير رصين لحقوق الإنسان ، بل يقود إلى إخضاعها لحسابات سياسيّة دينيّة معيّنة .

لا يجوز الاستئثار بحقوق الإنسان

وهناك في نظري موقف آخر خاطئ ، وهو أن يستأثر دينٌ معيّن بحقوق الإنسان ، وذلك بأن يزعم أنّ تعليمه كان دومًا يحتوي عليها ، وهذا يمكن العثور عليه في مناطق المسيحيّة كما في بلاد الإسلام . لكن يجب أن نُقرّ – وهذا أصرّح به خصوصًا بالنظر إلى المسيحيّة – بأنّ التطوير العَلمانيّ لحقوق الإنسان يتضمّن في كثير من نواحيه تذكيرًا لاذعًا بأمور كانت العقيدة المسيحيّة تحتوي عليها ، ولكنّها تراكم عليها النسيان زمنًا طويلاً .

من مهمّات الدين مساندة حقوق الإنسان

بالعكس ، من المجدي أن يسلك الدين طريقًا ثالثًا ، وهو أن يرى في مساندة حقوق الإنسان والتحسّس لتعرّضها للتعدّي والخطر إحدى مهمّاته الدينيّة الجوهريّة . فيكون التدخّل في سبيل الإنسان وحقوقه في هذه الحال

تجاوبًا مع مطلب دينيّ . فإن تمّ ذلك ، فعندها يجب على أتباع الدين أن يصرّوا على أن لا تظلّ حقوق الإنسان مجرّد كلام ، بل تَحظى على الصعيد الدوليّ والوطنيّ بحماية القانون . فالجهد من أجل حماية حقوق الإنسان في الواقع يضحي هكذا إحدى النتائج العمليّة لهذا الموقف .

مراقبة الانحرافات الممكنة

وبالنسبة إلى حقوق الإنسان والتصرّف تجاهها تصرّفًا ناقدًا ، تعود إلى الأديان وظيفة هامّة ، إذ إنّه يجب أن تقوم رقابة مستمرّة على الانحرافات الممكنة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ . ولكي يقوم الدين بمثل هذه المهمّة ، يجب أن يحصل تمييز كافٍ بين الدين والسياسة . وإلاّ كان هناك خطر جسيم في أن تخضع الأديان لإرادة المقتدرين وتفقد بهذا صلاحيتها الناقدة .

عون :

إسهام اللاهوت وعلم الاجتماع في تشريع الحقّ والقانون

هل يمكن وكيف يمكن نقل قضيّة الحقّ إلى مستوى صلاحية التشريع ، فيتمّ فيها إصلاح وتصحيح الوضع الاجتماعيّ بفضل إسهام اللاهوت ، ومن جهة أخرى نقل المقولة اللاهوتيّة إلى الواقع وتوجيهها بفضل إسهام علم الاجتماع ؟

صالحة محمود :

الحوار بين الأكثريّة والأقلّيّة

من دواعي السرور أن يدور الكلام في المحاضرات والمناقشات أيضًا حول قضيّة الأقلّيّات . وهكذا يتّضح الفرق في الرؤية وفقًا لموقف المتأمّل ، هل ينظر إلى شأن الأقلّيّات من وجهة نظر الأكثريّة ، كما فعلت السيّدة إقبال ، أم

من وجهة نظر الأقلّيّات المعنيّة . والواضح أنّ الخبرة التي تكسبها الأكثريّة المسلمة في بلد مثل باكستان تختلف في بعض الوجوه عن خبرة المنتمين إلى الأقلّيّة . ففي حياة الأقلّيّة توجد مجموعة من الحيويّات الناشطة وتتطوّر فيها مناهج تفاعل مُعيّنة . ولذلك فإلى جانب أنواع الحوار القائمة اليوم بين الشرق والغرب ، والشمال والجنوب ، يجدر بنا في أيّامنا أن نهتمّ لتعزيز الحوار بين الجماعات التي تؤلّف في مجال حياتها الأكثريّة والجماعات التي تعيش في هذا المجال كأقلّيّة . وإلى ذلك أرى من وجهة النظر الإسلاميّة أنّه من الضرورة الملحّة توضيح العلاقة والاتّصال بين الأمّة الإسلاميّة التي تمثّل الأكثريّة والأقلّيّات الإسلاميّة .

قضيّة الأقلّيّات قضيّة عالميّة

لدينا معهد قضايا الأقلّيّات الإسلاميّة ، الذي أنا مديرته ورئيسة تحرير مجلّته [٧] . وهذا المعهد تناول منذ نشأته وضع الأقلّيّات في العالم كلّه . وقد توصّلنا تدريجيًّا لأن نَعيَ أنّ قضيّة الأقلّيّات قضيّة عالميّة . فإنّ المشاكل التي تعترض الأقلّيّات الدينيّة والثقافيّة والعرقيّة وغيرها هي متشابهة في كلّ مكان . وهكذا لم نعد نقتصر على أن نبحث كيف تعامل المجتمعات الأخرى الأقلّيّات الإسلاميّة ، بل شرعنا ندرس كيف يعامل المسلمون أقلّيّات تعيش في مجتمعاتهم الإسلاميّة . ففي هذه القرائن الواسعة نستطيع حقًّا أن نُقبل على القضيّة ونَعمل البحث فيها . وهكذا أكببنا في مجلّتنا مثلاً على دراسة وضع المسيحيّين في باكستان ، وعرضنا في دراسة يندر وجود مثلها لوضع الهندوسيّين في منطقة الخليج .

---

[٧] راجع *Journal of Muslim Minority Affairs*, Abingdon, 1979- .

وضع الأقلّيّات محكّ التعدّديّة

وأخيرًا أرى أنّ قضيّة التعدّديّة أو التعـدّد مرتبطـة ارتباطًا لا ينفصم بقضيّة الأقلّيّات . ويزداد وضوحًا أنّ محكّ وضع مجتمع يقوم على طريقة معاملته للأقلّيّات . وطبعًا ينتهي الأمر إلى السؤال ماذا نفهم بكلمة "أقلّيّات" ، كما بدا ذلك عندما دار النقاش حول المرأة وسُئِل هل يصحّ اعتبار النساء أقلّيّة أم لا (راجع أعلاه ص ٢٣٩–٢٤٠ و ٢٤٨–٢٥٠) . وهنا اتّضح أنّ مفهوم الأقلّيّة لا يتعلّق فقط بالقلّة العدديّـة ، بـل هـو مرتبـط بـالقدرة الاقتصاديّة والسياسيّة في مجتمع معيّن . وهكذا نجـد فِرَقًا ضئيلـة العـدد ، ولكنّها تملك السلطة في المجتمع ، ولذلك تُعتَبر أكثريّة . وأنا أتصوّر أنّ مؤتمـرًا كهذا قد يستطيع أن يوجّه انتباهه يومًا إلى موضوع الأقلّيّـات ، فيسأل كيـف يعامل المسيحيّون أقلّيّاتهم ، وكيف يعامل المسـلمون أو الهندوسيّون أقلّيّـاتهم . وهكذا لا يمكن صرف النظر عن أنّ الأقلّيّات تتعرّض عند المسـلمين مـن وقت إلى آخر لهضم الحقوق ، كما تتعرّض الأقلّيّات المسـلمة لمثـل ذلـك من قِبَل الجماعات الدينيّة الأخرى .

باليتش :

أهمّيّة الضمير لفهم التعدّديّة

عندما نتكلّم على التعدّديّـة يجـدر بنـا أن نفطـن إلى واقـع لـه أهمّيّـة كبيرة في حياة الإنسان ، ألا وهو الضمير . هناك مؤلّفون غربيّون يظنّـون أنّ الإسلام لا يتفهّم أهمّيّة الضمير إلاّ قليلاً . ولكنّ الاطّلاع الدقيق على مصادر الإسـلام أدّى إلى نتيجـة أخـرى . فقـد ورد في القـرآن الكريـم : " ... إنّ السّمْعَ والبصرَ والفؤاد كلّ أولئـك كـان عنـه مسؤولاً " (١٧ : ٣٦) . وهناك حديث معروف يوثَق بصحّتـه رُوي عـن النبيّ محمّـد فيـه

يحثّ الإنسان على أن يستشير قلبه [٨] . وهناك مبدأ فقهيّ ينصّ على أنّ الأصل في الشرع الإباحة . وهكذا فإنّ الفقه في الإسلام ينطلق من حرّيّة الفرد . فإن انطلقنا من هذه المحتويات وغيرها من التراث الإسلاميّ ، تمكّنّا من أن نكتشف في الإسلام أيضًا ركائز مفهوم للإنسان ككائن حرّ مستقلّ ، مفهوم منفتح على التعدّديّة .

مفهوم الإسلام

وأخيرًا لي إشارة صغيرة . فبدل أن نحدّد الإسلام كاستسلام لمشيئة الله ، يكون من الأصحّ أن نفهمه كسبيل إلى التغلّب على الحياة والألم تحت شعار الاستسلام لله . ففي ذلك يكمن عنصر مشترك بين جميع الأديان التوحيديّة .

شنايدر :

هل يمكن نقل الخبرات الفرديّة إلى مستوى العالم ؟

أتطرّق أوّلاً إلى سؤال الدكتورة ميهجيازغان عن إمكان نقل الخبرات الفرديّة ، كخبرة الاندماج الأوروبّيّ ، إلى مستوى العالم في مجال البحث عن جماعة جديدة عالميّة تضمّ البشر والشعوب . طبعًا يجب أن نراعي واقع المستوى العالميّ الذي يظهر فيه عدم الائتلاف أكثر من ظهوره على المستوى الإقليميّ . ومع ذلك إن تذكّرنا بالنسبة إلى أوروبّا اليوم الوضع الذي كان قائمًا بعد سنة ١٩٤٥ ، فطنّا إلى أنّها يومئذ كانت قد انتهت حرب شاملة ، وأنّه فُرض على جنود الاحتلال الامتناع عن إشارات التآخي ، وأنّها قامت محاكمة مُجرمي الحرب الخ . أفلم يكن في هذا الوضع من علامات الشجاعة الكبيرة أن يُقال : إنّا نريد أن نعمل على إقامة اتّحاد

---

[٨] في مسند أحمد بن حنبل ٤ ، ١٩٤ ، ٢٢٨ .

(هذا ما دُوّن في مخطّط شومان سنة ١٩٥٠) ، والقول بمصير مشترك بيننا ؟

ولم يكن ذلك بالسهل ، نظرًا إلى الأوضاع التاريخيّة . فالفعّاليّات قالت : نحن اليوم لا نملك الشعور المشترك بالتضامن السياسيّ الفعّال ، ولذلك نبدأ بإنشاء بديل عن مجتمع مشترك في صيغة ترابط مَصالح يقودنا إلى تضامن في الواقع ، كما اقترح حين ذاك جان مونّه (Jean Monnet) . وقد قام ضدّ ترابط المصالح وتحفّظات ترتكز على مفعوله في السوق الداخليّ المشترك . ومع ذلك كانت الفكرة فكرة ثوريّة ، أن يُقال : نحن كنّا أعداء حرب ، ولا نريد أن ننسى ما جرى ، لا بالعكس نريد أن نستنتج العبرة ممّا حدث ونحاول أن نتبع لاحقًا مسيرة مشتركة .

في بدء لائحة حقوق الإنسان قامت عناصر غير مؤتلفة

وعمليّة قلب العداوة إلى التعاون تعود فتظهر بالنسبة إلى حقوق الإنسان والحقوق المدنيّة . فهذه لم تعمّ في أوروبّا في صورة متناغمة . فالليبراليّون كانوا يصرّون على خطر تدخّل الدولة في نطاق الحياة الفرديّة الخاصّة ، بما فيه حرّيّة المعتقد . ثمّ جاء الديموقراطيّون وأكّدوا حقّ التقرير الفاعل . وجاء الاشتراكيّون بحقّ العمل والأمن الاجتماعيّ . وأخيرًا أثبت المحافظون ضمانات شبيهة بالحقوق الأساسيّة لصالح مؤسّسات مثل الزواج والأسرة . هذه كلّها كانت مطالب فعّاليّات كانت تقاوم بعضها بعضًا على الساحة السياسيّة . ولكنّها اليوم تبدو لنا لوائح مطالب دستورنا كلاً متناغمًا تساند أجزاؤه بعضها بعضًا .

الأمّة المسيحيّة وحروب الطوائف قبل ٣٠٠ سنة

ولنأتِ بمثل آخر عن خبرة الانتقال من العداء إلى التعاون . اليوم تهتمّ المسيحيّة بالشؤون المسكونيّة . ولكن قبل ٣٠٠ سنة وجّه البابا أوربانس

الثامن إلى ممثّله في محادثات السلام في مونستر وأوسنابروك (١٦٤٥–١٦٤٨) رقيمًا يحثّ فيه على العمل على إعادة المنفصلين إلى حضن الكنيسة الرومانيّة التي وحدها تملك سُبُل الخلاص ، وإلاّ فعليهم أن يُخضَعوا للدمار والإبادة . ولنلاحظ كيف تغيّر الموقف كلّيًا .

وأوروبّا الموحّدة تكون لها بنية لا يعود فيها لمشكلة العلاقة بين الأكثريّات والأقلّيّات أيّ أهمّيّة ، إذ إنّ كلّ شعب في هذه المجموعة يكون أقلّيّة . والطريف في هذا المثال هو كيف نصيغ عيشنا المشترك في وضع لا يحقّ فيه لأحد من بعد أن يقول : " نحن الأكثريّة " !

مفهوم الأقلّيّات

ولنعد إلى قضيّة الأقلّيّات كما عرضتها الدكتورة صالحة محمود . ففي الدولة التي يسود فيها الحقّ والقانون ، ليس هناك فقط حقّ الأكثريّة ، بل أيضًا حماية الأقلّيّات ، بدءًا من أصغر الأقلّيّات ، الشخص الفرد ، وذلك بشكل الحقوق الأساسيّة ، ومن بعد ذلك الفئات التي تنعم بحماية أملاكها ومصالحها العامّة طالما لا يمسّ ذلك بحقوق الآخرين .

ويجدر بنا أن نفكّر ونتساءل ألا نعتمد في مفهوم الأكثريّة والأقلّيّة فقط على الكمّيّة . ففي النمسا يُناقَش اليوم موضوع " حقّ الفِرق الشعبيّة " ، أي أن تُمنَح بعض الجماعات ضمن كيان الدولة حقوق الاستقلال الإداريّ ، بقطع النظر عن كونها جماعات تكوّن أكثريّة أم أقلّيّة . وما أشرتُ إليه سابقًا عن أوروبّا الموحّدة من أنّ جميع الشعوب تؤلّف فيها أقلّيّات ، حدث نوعًا ما في النمسا القديمة . ففي البند ١٩ من دستور الدولة سنة ١٨٦٧ ، الذي لم يبدّل حتّى اليوم بلائحة عصريّة للحقوق الأساسيّة ، ولا يزال إذن ساري المفعول ، في هذا البند ورد : " أنّ جميع قبائل الشعوب في الدولة متساوون في الحقوق ، وكلّ شعب له حقّ الحفاظ على انتمائه الشعبيّ

ولغته والاعتناء بها " [٩] . وقد أمكن تخطّي اعتماد الكمّيّة بالنسبة إلى تفضيل الأكثريّة وحماية الأقلّيّات – وقد كان ذلك ضروريًّا من وجهة نظر العدالة – وقد أمكن ذلك لأنّه لم يوجد على أساس الإحصائيّات " شعبٌ واحد " – ولا حتّى الألمانيّ – يؤلّف الأغلبيّة المطلقة " [١٠] .

ضرورة بُنى تتخطّى الدول في " عالم واحد للجميع "

في " عالم واحد للجميع " يحسن أن نستخلص من هذه الخبرة ، من أجل النظام المُقبل المتعدّد القوميّات والأديان والثقافات ، النتائج المفيدة ، وذلك ضمن الدول المؤلّفة من فئات عديدة وضمن بنية " البشريّة الواحدة " المتخطّية حدود الدول المفردة ، وهذا يفرض أن نعي أنفسنا سياسيًّا " كعالم واحد للجميع " ، أي أن يقع مسلك الأكثريّة تجاه أقلّيّاتها تحت تصرّف شعب يملك السيادة في الدولة ، بل أن يتّصف بآيات التضامن الذي يتخطّى الحدود . فصياغة البُنى المتخطّية للدول في قالب مؤسّسات ترجع إليها ، مهما كانت صعوبة القضيّة ، أهميّة كبيرة .

على الصعيد العالميّ لم تعد القاعدة الملزمة مضبوطة في يد فاعل مؤتلف

أمّا ما عرضه القسّ مورتن عن الأمم المتّحدة ، فلا شكّ أنّ هناك عدم تآلف متزايد بين حجم المشاكل الاجتماعيّة والسياسيّة ، من جهة ، وحجم

---

[٩] راجع :

G. Stourzh, " Die Gleichberechtigung der Nationalitäten und die österreichische Dezember-Verfassung von 1867 ", in : Forschungsinstitut für den Donauraum, Wien (Hg.), *Der österreichisch-ungarische Ausgleich vom 1867. Vorgeschichte und Wirkung*, Wien 1967, 186-218.

[١٠] راجع :

R. A. Kann, *Das Nationalitätenproblem in der Habsburgermonarchie*, I : *Das Reich und die Völker*, Graz 1964, 42.

قطاع الدول ، من جهة أخرى . هذا هو الوضع الجديد ، ويجب مقابلته بواسطة بُنىً جديدة . ومثله حصل سابقًا في إطار أصغر ، وذلك في زمن توسّع مناطق الدول بحيث لم تعد تستطيع أن تضمن لمواطنيها الأمن وتطوّر الرخاء ، ممّا ألجأ إلى عمليّات دعم سياسيّة استُخدِم فيها مرارًا عنفٌ متجبّر . ولكن ليس الأمر اليوم عمليّة دعم المجتمعات والثقافات في دولة عالميّة تحت شعار سيادة عالميّة ، بحيث يستطيع برلمان عالميّ بأكثريّة الأصوات أن يقرّر ما هو حقّ وما يجب عمله . مثل هذا يعني نفي تعدّديّة مشروعة . فالأمم المتّحدة ليست جماعة مواطني العالم المتّحدة في دولة ضخمة . فإنّ إيجاد توازن في إطار عالميّ في الوحدة والتنوّع ، بين ما هو مشترك وما هو خاصّ ، يؤلّف مهمّة في عمليّة إصلاح هيئة الأمم المتّحدة ، لا سيّما أنّه لا يزال هناك فارقٌ كبير بين الدول الأعضاء بالنسبة إلى حجمها وقوّتها . وقد قال أرسطو عن المدينة اليونانيّة إنّ مهمّتها تقوم بتأمين المساواة بين أعضائها بصفتهم مواطنين ، وبالأخذ بعدم التساوي وفقًا لقدرتهم وللإسهام المطلوب منهم لصالح الخير العامّ . وذلك بنوع متوازٍ . ومثل ذلك يصحّ بالنسبة إلى منظّمة الدول والشعوب .

وإن كان الأمر كذلك ، فمن المُجدي أن يُقاس على هذا المَثل التوازي داخل الدولة وعلى الصعيد الدوليّ بين الوحدة والتنوّع .

والآن بالنظر إلى جماعة الشعوب وبالنظر إلى جماعة المواطنين والفِرق في الدولة المفردة ، يجب إرساء قاعدة مُلزمة لا يمكن ولا يجوز أن تكون في حوزة سلطة واحدة مؤتلفة . وفي هذا الصدد نستطيع أن نتعلّم من أصحاب النظريّات في النظام الاتّحاديّ السويسريّ أنّه في دولة اتّحاديّة حقّة لا يوجد فاعل واحد يملك " صلاحية الصلاحيات " [١١] . ومن جهة

---

[١١] راجع من بين كثير من المؤلّفات :

أخرى يؤكّد أصحاب النظريّات في الدولـة الديموقراطيّـة الخاضعـة للحـقّ والقانون ، أنّه في دولة الدستور لا يوجد من بعد مَن يُعتَبر المالك الوحيـد للسيادة ، إذ إنّ صلاحية اتّخاذ القرارات في مثل هذه الدولة تـوزَّع علـى منظّمات معيّنة في إطار الحقّ والقانون ولا تقوم فوق القانون [١٢] .

لا حاجة إلى تشويهات لاهوتيّة لتبرير الديموقراطيّة

ولكنّ هذه النظريّة ليست النظريّة الوحيدة المعترف بها في العـالم الغربـيّ . وهناك بديل عنها نجده لدى سيَايّيس (Sieyès) وروسّو . ومـا كتـب سيـايّيس في الأمّة يتعلّق في النهايـة بصفـات الله المتداولـة . ومـا قالـه روسّـو عـن الإرادة العامّة وركائزها الكيانيّة ينمّ صراحة أو خفيةً عن نظرة لاهوتيّـة ، أي نظريّة " الجسم السرّيّ " ، الذي يتحوّل بفعل المشرّع من آدم القديـم إلى آدم الجماعة الجديد . ولكنّ الديموقراطيّة يمكـن تبريرهـا وتحديدهـا بطريقـة أخرى ، إذ كان الغـرض أن يتّضـح أنّ قـوّة السـلطة تمـارَس باسـم الشـعب وتحت رقابة الشعب ، لا اعتباطًا . ولهذا الغرض لا حاجة إلى تحويل اللاهـوت المسيحيّ أو تشويهه .

هيئة الأمم المتّحدة والنقص في البُنى التعدّديّة

ولنعُد الآن إلى قضيّة الأمم المتّحدة . لا شكّ أنّه من المرغوب فيه أن تعزّز المسؤوليّة عن الخير العامّ المتخطّي للدول الفرديّة ، وأن يُعزَّز حـاملو

M. Usteri, *Theorie des Bundesstaates. Ein Beitrag zur allgemeinen Stasstslehre ausgearbeitet am Beispiel der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, Zurich 1954, 270 ss.

[١٢] راجع مثلاً :

M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtliche Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 1975; Opladen ^{5}1994.

هذه المسؤوليّة تجاه مصالح السيادة الخاصّة . ولكن هذا لا يعني تعزيز هيئة الأمم المتّحدة في صيغتها الحاليّة ، إذ إنّ نهج الأمم المتّحدة اليوم يخضع لتسلّط مجلس الأمن الدوليّ ، مع الحدّ من هذا التسلّط بواسطة حقّ الفيتو . وهذا لا يُعتبَر البنية التعدديّة المنشودة . ولكنّ هذا الأمر يقتضي بحثًا مسهبًا لا نستطيع القيام به في إطار مؤتمرنا هذا .

هل يجب ذكر الله في الدستور ؟

وأودّ أن أقول شيئًا حول السؤال هل يجب ذكر الله في الدستور . إن كان هناك أناس يؤمنون بالله ويوجّهون مسلكهم على مقتضى إيمانهم ، فقد يمكن القول بأنّه ليس من الضروريّ أن يدوّن هذا أيضًا في الدستور . ثمّ إن كان هناك أناس لا يؤمنون ، فلا ينفع ذكر الله في الدستور شيئًا ، بل يضحي هذا البند من الدستور موضوع مشادّات سياسيّة . فإنّا لا نعيش بعدُ في القرن الثامن عشر ، إذ كانوا يرون أنّ دستورًا تَمَّ وضعه بوسائل العقل يكون متعاليًا على كلّ شيء . في الواقع نحن نعيش في عالم تقوم فيه يوميًّا في كثير من الدول المشادّة حول تعديلات في الدستور ، وحول ما يمكن تسميته بثورة دستوريّة دائمة لها صبغة المؤسّسة . أفيكون في هذه الحال من صالح الدين أن نزجّ قضيّة الله في هذه المشادّات .

التضامن دافع الفعل الأخلاقيّ ، بدل الخوف

والسؤال الحاسم الذي طرحه البروفسّور بشكه في مداخلته ، يتعلّق في رأيي بدوافع الفعل الأخلاقيّ الأخيرة . ففي تراثنا الفكريّ قام دومًا نقاش حول ما يجعل الحقّ حقًّا (وهذا يختلف عن قضيّة الوصايا الأخلاقيّة) ولماذا يجب احترامه . وقد أجاب السفسطائيّون قديمًا ، وكثيرون من بعدهم ، أنّ القضيّة قضيّة الأمر القانونيّ الذي يمكن الإكراه على اتّباعه . فالحقّ

يكون إذن قاعدة إكراهيّة ، والدافع إلى اتّباعها هو في النهاية العلمُ بأنّها يمكن الإكراه عليها والخوف من العقاب . أمّا الآخرون فيقولون : هناك أيضًا وعي الحقّ ومنه الاستعداد الحرّ للخضوع للحقّ (وهذا يسمّى ولاء) . فهؤلاء يحسنون الظنّ بالإنسان ، حتّى ولو أنّهم لا يرون التخلّي عن الإكراه كآخر وسيلة [١٣] .

وهناك مثال لذلك على صعيد مبادئ نظام السلام العالميّ . أيجب أن يقوم هذا النظام على الخوف من البأس والعنف ، أي في عصر " الأسلحة المطلقة " على مبدإ الردع ؟ أو يجب أن نعمل على أن يعي الناس إجمالاً ولا سيّما المسؤولون في الدول والمنظّمات المتخطّية للدول المفردة ، واجبهم الأخلاقيّ والسياسيّ في تطوير وعي عالميّ للعدالة واحترام هذا الوعي [١٤] ؟

فإن حوّلنا الآن النظر إلى الأمور المَعاديّة ، وجدنا مطابقةً بين الخوف من العقاب كمبدإ تنظيميّ والخوف من يوم الدين . ولكن أليس أنّ أدياننا يظهر سموّها في أنّها تبشّر بإله رحيم ؟ أفلا يعني ذلك الحظّ (أو قد تقول المهمّة المفروضة) في أن نحوّل دافع المسلك البشريّ من الخوف إلى التضامن ؟

التعدّديّة تحت شعار المحجّة غير المحدودة

وبخَفَر أكبر أودّ أن أزيد : المسيحيّون يؤمنون بأنّ الله محبّة . وهكذا

---

[١٣] راجع العرض المقتضب للنقاش الحاليّ مثلاً عند :

H. Welzel, *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Köln 1966.

[١٤] كتب البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته الجامعة " سلام على الأرض " (سنة ١٩٦٣) : " إنّ الخوف وترقّب الحرب ترقّبًا وَجلاً يجب إقصاؤهما من القلب " ، وبدل التهديد المتبادل وتوازن الردع ، " يجب أن يسود قانون مختلف تمامًا عن هذا يطابق قوانين الحقيقة والعدالة والتضامن الفعّال " (المقطعان ١١٣–١١٤) .

فالموافقة على التعدّديّة هي في آخر المطاف مرتكزة على إيماننا بإله واحد ثالوث، لا حاجة لمحبّته أن يقوم له مقابل غير إلهيّ، بل جوهره قائم منذ الأزل في دورة محبّة لا متناهيّة. ويدعونا نحن البشر إلى الدخول في الحركة هذه، حركة محبّته اللامتناهية.

النواحي البيئيّة والسياسيّة للعولمة

ملاحظتي الأخيرة تدور حول العولمة، تعليقًا على مداخلة البروفسّور جفّريه. العولمة لها طبعًا نواحٍ إيجابيّة ونواحٍ سلبيّة. ويجب أن نفطن إلى أنّ العولمة أضحت قضيّة قائمة، لأنّ المشادّات الاقتصاديّة في التسعينات في إطار الدورة الثامنة لمؤتمر الأمم المتّحدة للتجارة والإنماء (UNCTAD)، التي دُعيت بدورة الأوروغواي [١٥]، كادت تؤدّي إلى تصادم ثلاث كتل مُحصّنة، أي أميركا بقيادة الولايات المتّحدة، وأوروبّا بقيادة الاتّحاد الأوروبّيّ، وآسية بقيادة اليابان، ثم بقيادة الصين والدول المتصنّعة (التي سمّيت "النمورة"). ولكنّ المتفاوضين قرّروا التخلّي عن الاصطدام وتخفيف التحصينات، في إطار "منظّمة التجارة العالميّة". وكان لذلك نتائج كبيرة في تداخل المجتمعات من خلال الحدود المفتوحة. وحدث ذلك بواسطة تقوية التنافس الاقتصاديّ. وكان من نتائجه أيضًا تعميم منهج سُمّي "بالماك دونلدزيّة"، ممّا يكوّن تحدّيًا لجميع الذين يهتمّون لهويّتهم الثقافيّة والروحيّة ولصدقيّتهم. ولكن مقابل خطر حرب اقتصاديّة ثلاثيّة كانت قد تُلحق بالعالم الثالث ضررًا أثقل، كان هذا الحلّ الضرر الأخفّ.

---

[١٥] إنّ الوثيقة الختاميّة لدورة المفاوضات هذه التي دامت سنوات عديدة تمّ التوقيع عليها في مراكش في ١٥ نيسان ١٩٩٤.

الهويّة الثقافيّة
ومسألة إنشاء ثقافة عالميّة

محمّد طالبي

١– الهويّة

لا ندري ما البشريّة التي ستنشأ يومًا ما من جهاز الاستنساخ. كلّ ما نعلم في الوقت الحاضر أنّ كلّ "أنا" هو وحيد، فريد، لا يمكن ردّه إلى "أنت". إنّ فرديّته، أو هُويّته، مسجّلة في كلّ شعرة من شعره، وكامنة في طرَف كلّ إصبع من أصابعه. لكن لا "أنا" إلاّ ويشكّل ثقافةً. فالـ "أنا" ليس فراغًا. وبما أنّ الثقافة لا تكون إلاّ إذا تحقّقَت في الـ "أنا" فإنّها تتطبّع به، فتتّخذ شكله وقسماته، حتّى إذا تحقّقت في "أنا" فريدٍ وحيد، أصبحت هي ذاتها فريدة وحيدة. يمكننا إذًا أن نقول في نهاية المطاف، إنّ الثقافات هي بعدَد ما في العالم من "أنا"، أي من كائنات فريدة من نوعها، يتعذّر ردّ بعضها إلى بعض. توقّف مارتِن بُوبِر (Martin Buber) وإمّانُويل لِفيناس (Emmanuel Levinas) كثيرًا لاستيضاح ما لِلـ "أنا" من طابع متفرِّد في "عُزلة وجوده" فأثبتا بذلك أنّ الهُويّة لا يمكن أن تَمَّحي. فكلّ واحدٍ منّا يحمِل في "عُزلة وجوده" خَتْمًا مميِّزًا في بصمات أصابعه، في شعره، في قُزَحِيّة عينَيه. حتّى الآن إذًا – وبدون أن نستبق ما قد ينجم عن الاستنساخ من نتائج – ليست الهويّة الفرديّة في خطر. وليس ذلك إلاّ الجانب الأوّل من المسألة.

غيرَ أنّ مارتِن بوبر وإمّانويل لِفيناس أبرزا أيضًا أهمّيّة العلاقة القائمة بين الـ "أنا" و الـ "آخَر" أي الـ "أنت" الذي يقوم بدور المرآة، أي دور الكاشف الذي يُظهر الصورة الكامنة في الـ "أنا". ومُفاد الكلام

أنّه لا وجود للـ "أنا" بدون الـ "أنت". وهذا يعني، بتعبير آخر، أنّ المجتمع ضروريّ لنشوء الهويّة. لكنّ هذا المجتمع قد يكون هو ذاته محدودًا جدًّا، بل قد يكبّل أبناءه، قد يجرّد الفردَ البشريّ من شخصيّته، قد يكون مُغلَقًا. أو على النقيض من ذلك، قد يكون مترامي الأطراف، واسعًا، محرِّرًا لأبنائه، منفتحًا. وبقدر ما تكون الجماعة محدودة النطاق، تزداد فيها غريزة التملّك. والإنسان، عندما كان مجرّد خليّة في قبيلة، لم يكن يتميّز منها إلاّ قليلاً، بحيث لم يكن "أنا" ه، أي طابعُه الشخصيّ الفرديّ، يبرز كثيرًا عن الشخصيّة الجماعيّة للقبيلة. و لم يتمكّن الفرد من الظهور ومن فرض شخصيّته، إلاّ عندما أخذت الروابط العشائريّة البدائيّة ترتخي تدريجيًّا، وهي ظاهرة كثيرًا ما استحثّت البحث والوصف. فالشموليّة العالميّة ليست إذًا بظاهرة جديدة، إنّما هي مسيرة تطوّريّة متجذّرة في صُلب التاريخ، وهي محور التطوّر الاجتماعيّ. إنّما الجديد فيها أنّها تركَت السير على السبيل الترابيّ لتمتطي السيّارة وتنطلق على الطريق المعبَّد الدوليّ.

وبموجز العبارة، يتعذّر على أيّ "أنا" أن يوجد وحده، بمعزلٍ عن كائنٍ آخر يدعى "أنت" يكشف له ذاتَه، يعكس له صورته، يجعله يدرِك الفارق الذي يميّزه من سواه، يُخصبه بكلّ ما تتضمّنه هذه الكلمة من معنى. وعليه، فالـ "أنا" لا يمكن أن يبرُز إلاّ في تعدّد الفوارق – وفي الوقت ذاته – في تشابه الإخصابات المتبادلة. وبالتالي فكلّ ثقافة هي حتمًا، من جهة، هويّة شخصيّة مؤلّفة من فوارق بمعايير مختلفة جدًّا، ومن جهةٍ أخرى، هويّة جماعيّة مؤلّفة من تشابهات قريبة أو بعيدة. إنّ تأثير الفوارق والتشابهات – في مجال الثقافة والهويّة – يمكن أن يعمل داخل المجتمعات المحدودة كالقبيلة والعشيرة والحيّ الخ. وكذلك داخل المجتمعات الكبرى. ومسيرة التاريخ، تمامًا كمسيرة ارتقاء الأجناس الحيّة عمومًا، نراها دائمًا وأبدًا تتحوّل من البساطة إلى التعقّد، ومن المجتمعات الصغيرة إلى المجتمعات الكبيرة الآخذة في

التعاظم والرامية إلى الشمول العالميّ . إنّ فضل المؤرّخ أرنلد توينبي (Arnold Toynbee) يقوم على أنّه أثبت أنّ جميع الحضارات زائلة . لكنّ الحضارة بمفهومها الشامل مستمرّة في مسيرتها نحو مزيد من التعقّد والشمول ، خاضعة لقانون الارتقاء العامّ . فهل دخلنا اليوم ، مع وسائل الإعلام السريعة ، في عصر الحضارة والثقافة على النطاق الكونيّ ؟ ذلك هو الجانب الثاني من المسألة .

٢- البُعد العالميّ

علينا أن نلاحظ أوّلاً أنّ العادة الدارجة في عصرنا هي أن يتحدّث النّاس أكثر فأكثر عن اصطدام الثقافات ، وهم يقصدون بنوع خاصّ الثقافة الإسلاميّة ، التي يرى بعضهم ليس فقط أنّ الاصطدام معها لا مفرّ منه ، بل يعتبرونه في سريرتهم أمرًا مستحبًّا . إنّه وهْم يذكّرني بحرب النجوم . لكنّ هذه الحرب لن تحدث .

إزاء هذه المسرحيّة الكارثة ينبغي علينا – دون أن نكفّ أبدًا عن السهر بطبيعة الحال – أن نقترح مسرحيّةً أخرى هي ، في نظري ، أكثر واقعيّةً واستقطابًا للعزائم : إضفاءُ بُعْدٍ عالميّ محرِّر يتيح لكلّ "أنا" أن يتفتّح تفتّحًا كاملاً مع ما فيه من فوارق ، يقبل بها صاحبها قبولاً واعيًا تامًّا ، بل يطالب بحقّه فيها ، دون أن يترك "عزلة الوجود" تقطعه عن ثقافته الخاصّة ، لتهمّشه في ثقافةٍ ، لها من وسائل المزج والدمج المتزايدة الفعّاليّة ، ما يمكّنها من أن تعمّ الكرة الأرضيّة لتصبح عالميّة .

٣- ما هو اختيار المؤمنين ؟

لا يجوز لهذا الاحتمال أن يخيف المؤمنين ، مع أنّهم عمومًا حسّاسون لكل تغيّر يطرأ على الجوّ ، ومعرَّضون للسقوط في تجربة الالتجاء إلى ثنايا ماضٍ سحيق ، وهميّ ، هائمٍ بذاته ، ليس من شأنه إلاّ أن يولّد في قلوبهم

اطمئنانًا كاذبًا . وهذا ينطبق بنوع خاصّ على الإسلام ، حيث تصرّ حركاته الأصوليّة على التجذيف في الاتّجاه المعاكس للتيّار . فعلى المؤمنين أن يبدأوا بتغيير أسلوبهم في التفكير للمساهمة معًا – وهم قادرون على ذلك – في توجيه حركة التدويل الثقافيّ في المنحى الذي لا يجرّد الإنسان من إنسانيّته . نحن لا نستطيع ، مهما يكن من أمر ، أن نوقف الحركة ، لكنّنا نقدر أن نؤثّر فيها . ولعلّ خير طريقة للتأثير هي الحوار والمشاركة وتقديم مساهمة معيّنة ، بل حلّ بديل ، تنويعًا للاختيار ، وتجنّبًا لحشر الثقافة في قالب واحد ، بحيث يمكن اليوم أن نوجز رموزها – ومخاطرها – في ثُلاثيّة هزليّة : الجينز (Jeans) والماك دونالدز (McDonalds) والكوكا (Coca) . وبالنسبة إلى المؤمنين ، الذين يجابهون منحى الثقافة إلى اتّخاذ طابع عالميّ ، فإنّ السؤال الذي ينطرح هو التالي : هل في استطاعة الأديان أن تسهم في معالجة هذه المسألة إسهامًا متآلفًا مشتركًا ؟ يقيني – دونما استبعاد للمساهمات المحتملة الأخرى – أنّ ذلك ممكن ، وفي أكثر من مجال .

أوّلاً : لأنّ علم اللاهوت يحرز تقدّمًا عند جميع الأديان . صلّينا معًا في أسّيزي ، وهذا دليل على أنّنا نستطيع أن ننجز أشياء أخرى معًا . ثمّ إنّ الحوار بين الأديان دخل اليوم نهائيًّا في الأعراف ، وإن كانت المبادرات الإسلاميّة ، في هذا الصدد ، متفرّقة متردّدة ، الأمر الذي لا نفتأ نأسف له . أمّا في الأوساط المسيحيّة ، لا سيّما الكاثوليكيّة ، فإنّ رجال اللاهوت الذين كانوا يدافعون عن فكرة " الاستبعاد " أخذوا بفضل كارل رانر (Karl Rahner ١٩٠٤–١٩٨٤) يتقهقرون . كما أنّ الجهود التي بذلها كلود جفّره (Claude Geffré) وميشيل لِلون (Michel Lelong) وكريستيان دِلورم (Christian Delorme) وكثيرون غيرهم من الكهنة ، تنصبّ كلّها في هذا الاتّجاه . أكتفي بأن أورد شهادة مزدوجة نُشرت مؤخّرًا ،

واشترك فيها رشيد بن زين وكريستيان دلورم [1] . بدلاً من " الاستبعاد " اكتشف رشيد بن زين أكثر من داعٍ يحمله على أن يزداد حبًّا لمن يسمّيه " يسوعَ الحنان " . كما أنّ كريستيان دلورم اكتشف " ذاك الذي يتنكّرون له " ويدعى محمّدًا ، الذي لا يزال كثيرٌ من الناس يعتبرونه " رجل حرب بدلاً من رجل صلاة " . ويضيف دلورم أنّه لم يعُد محرّمًا اليوم أن يرى المرء في محمّد إنسانًا " مؤتمنًا على نوعٍ من الوحي المتوازي " .

ومع ذلك ، أرى أنّ ذلك كلّه لا أهمّيّة له على الصعيد العمليّ . فالقناعات لا تُفرَض لأنّها تتعلّق بما كان بيير بيل (Pierre Bayle 1647-1706) أحد روّاد الدعوة إلى التسامح – وكان معجبًا بتطبيقه بنوعٍ خاصّ عند المسلمين – كان يسمّيه " سُلطان الضمير " . فاليهود ، الكتاب في نظرهم هو العهد القديم ، والمسيح هم لا يزالون في انتظاره . لكن عند المسيحيّين فقد أتى المسيح . إنّه يسوع ، الكَشْفُ الإلهيّ النهائيّ الذي لا يُعلى عليه . أمّا بالنسبة إليّ ، أنا المسلم ، فالوحي النهائيّ هو القرآن ، كلام ا لله للإنسان . إنّه إلهيّ تمامًا ، في كلامٍ هو بشريّ تمامًا ، ويخاطب البشريّة جمعاء . لكنّ ذلك لا يمنعني بتاتًا من أن أنظر إلى جميع الكتب المقدّسة باحترام وتعاطف ، دون أن أتنازل عن شيء من قناعاتي الباطنيّة ، كما أنّه لا يحول دون تعاوني مع جميع المؤمنين ، للنهوض بثقافة عالميّة لا تستبعد الخالق عن خلائقه . أمّا ألاّ يرى غيري في القرآن سوى كلامٍ بشريّ محض ، نشأ من جرّاء التقاء عدد من العوامل والحضارات ، فهو أمر لا يزعجني بتاتًا . كلّ ما أشترطه هو ألاّ يُشهِروا عليّ الحرب لاستبعادي أو لمَحْوي من الوجود . ومن البديهيّ أنّ هذا الشرط ينطبق على جميع الكتب المقدّسة وجميع المعتقدات ، اللّهمّ إذا أردنا ألاّ نغرق في اصطدام الثقافات . كلّ إنسانٍ يبقى إذًا حرًّا في أن يُلقي على الكتب

[1] راجع :
R. Benzine - Ch. Delorme, *Nous avons tant de choses à nous dire*, Paris 1997.

المقدّسة الخاصّة بثقافته ، أو بثقافة غيره ، النظرة التي تبدو له ، أمام ضميره ووجدانه ، الأكثرَ إقناعًا . ولا سبيل إلى غير هذا المنهج . بيدَ أنّ الكتب المقدّسة التابعة لجميع الأديان تبقى ملكًا للبشريّة جمعاء ، دونما تمييز في العقائد أو القناعات الشخصيّة . ذلك أنّها ، أسوةً بما بلغه الفنّ أو الفكرُ من ذُرًى على مرّ التاريخ ، جزءٌ من تراث البشريّة . تلك هي القاعدة التي يجب أن نهتدي بها في عصرٍ يسير فيه كلّ شيء – حتّى الثقافة – نحو التدويل ، إذا أردنا النهوض بثقافةٍ إنسانيّة تصون حرمة الكائن الإنسانيّ .

ومن الواضح أيضًا أنّه يمكننا أن نواصل السير في خطّ التفرقة . ها إنّ رشيدًا بن زين وكريستيان دلورم يذكّراننا بما كان ، طيلة قرونٍ ، يُذكي فينا روح التفرقة عبثًا : " إذا ظلّ كلّ واحدٍ يلجأ إلى كتبه المقدّسة ليُثبت أنّه على حقّ والآخرَ على باطل ، فإنّه لن يلاقي أيّة صعوبة في أن يجد مادّةً كافية لتغذية الخلافات وسوء التفاهم والتجافي المتبادل " [٢] . هذا التصرّفُ القتّال اختبره الجميع منذ زمن بعيد . ولئن أصرّ بعضهم على مواصلته ، فهذا شأنهم . أمّا نحن فنقترح على أتباع جميع الأديان ، لا سيّما الذين يعتدّون بانتمائهم إلى دين التوحيد وتراث إبراهيم ، أن يبحثوا في الكتب المقدّسة عمّا يوحّد صفوف جميع المؤمنين ويمكّنهم من أن يضفوا على الثقافة والأخلاق البشريّة البُعدَ المتسامي ، لئلاّ تتحوّل إلى ديانة وثنيّة ، يؤدّي فيها الإنسان العبادةَ لنفسه . إنّه يتعذّر على أيّ دينٍ من الأديان أن ينجز هذه المهمّة بنجاحٍ إذا عمِل وحده . أمّا إذا جمعت الأديان شملها ، فإنّها تجد موارد مشتركة . أكرّر : لئن كانت الكتب المقدّسة يعتبرها بعض الناس اختلاقًا بشريًا ، وبعضهم الآخر وحيًا إلهيًا أصيلاً ، فهذا الأمر لا أهمّيّة له في نهاية المطاف . أمّا إذا رفعنا شأنها وعددناها تراثًا للبشريّة

---

[٢] ص ٨٧ .

جمعاء ، فإنّها جميعها تستحقّ الاحترام ، وتنطوي على "هُدًى" . وعلى سبيل المَثل ، إنّ "القاعدة الذهبيّة" (كلّ ما تريدون أن يفعل الناس لكم ، إفعلوه أنتم أيضًا لهم) واردة في جميع الكتب المقدّسة .

أمّا بشأن الأديان الثلاثة المنزلة ، اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ ، بنوعٍ خاصّ ، فأودّ أن ألفت الانتباه – كمثَلٍ مشترَك بين الفروع الثلاثة المتشعّبة من الأصل الإبراهيميّ – إلى ثلاث آيات متماثلة نجدها في سِفر المزامير وفي رواية متّى للإنجيل وفي القرآن :

– "أمّا الصدّيقون فيرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد" (مزمور ٣٧: ٢٩) .

– "طوبى للودعاء فإنّهم يرِثون الأرض" (متّى ٥: ٤) .

– "ولقد كتبنا في الزبورِ من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون" (القرآن ٢١: ١٠٥) .

أجل ، هذه الآيات الثلاث يمكن استغلالها بسهولة لأغراضٍ جدليّة . إنّما حريّ بنا أن نتساءل معًا ، انطلاقًا من كتبنا المقدّسة ، ماذا نصنع بالأرض التي أُعطِيَت لنا ميراثًا سوف نتركه بدورنا لأولادنا . من وجهة نظر الإيمان ، نحن لا نملك شيئًا ملكيّةً مطلقة على غرار الخالق . إنّما نحن وَرَثَة ، عابرو سبيل . والمبدأ القانونيّ الرومانيّ القائل abusus non tollit usum (سوء استعمال الشيء لا يجرِّد من حقّ استعماله) لا تعترف به كتبنا المقدّسة . علينا إذًا ، بحُكم إيماننا ، أن نُحسِن استعمال إرثٍ سينتقل إلى غيرنا . فالملكيّة الحقيقيّة هي للخالق وكلّ شيء هِبَةٌ منه . فا لله وهبَنا لأنفسنا والأرضُ موهوبة لنا . ولا تحقّ وراثتها إلاّ للأبرار والودعاء والصالحين . ذلك مبدأ مشترك بيننا ومن شأنه أن يترك مجالاً للتسامي في سعينا إلى إحلال ثقافة ومناقبيّة تشمل العالم ، دون أن يناقض بالضرورة معتقَداتنا الأخرى ، على الأقلّ في ميدان التطبيق العمليّ .

نحن على عتبة تحوّلات عظمى قد تحدث انقلابًا عامًّا كبيرًا .

فالاكتشافات العلميّة تتتابع بسرعة مدهشة . والهويّات الثقافيّة التي تألّفت حتّى الآن ، على الصعيد الجماعيّ ، بشكل هويّات يرفض بعضها بعضًا غالبًا لاعتبارات أصوليّة وهميّة ، تلك الهويّات لم تَعُد تستطيع إلاّ أن تتخلّى عن مفاهيمها الضيّقة . وممّا يقوله في هذا الشأن جان مُتبّا في كتابه " الله وثورة الحوار " : " إنّ العلاقات القائمة بين الناس والشعوب والثقافات ، تتعرّض إلى التطوّر بأسٌ تسارعيّ هائل ، إلى حدّ سيُصبح معه في القريب العاجل مستحيلاً أن يؤمن الإنسان بإلهه كما لو كان لا وجود لإله الآخرين " [٣] . وثمّةَ لاهوتيّ كاثوليكيّ منشَقّ ، هو أيضًا خبير بالتحليل النفسيّ ، أوجين دريفرمَن (Eugen Drewermann) عَنوَن كتابه الأخير " الإيمان بالله بكلّ حرّيّة " [٤] . لا ريب أنّ الله ليس فقط في كلّ حرّيّة ، بل هو الحرّيّة بذاتها . لكنّ في جميع الطوائف الدينيّة أناسًا ظنّوا أنّ في استطاعتهم أن يحتكروا الله ، أن يتملّكوه ، أن يقلبوه أداةً ، وبوجيز القول : أن يصنّموه ، أي أن يحوّلوه إلى جَمّ من الآلهة يشنّون بمعيّتها حربًا على الآخر ، على ما هو مختلف . وإذا استعرنا لغة التعبير النفسيّ التي يستعملها دريفرمن لقلنا إنّهم جعلوه " وظيفةً للأنا الأعلى " أي " عنفًا مبطّنًا " يضفون عليه صبغة التقديس . أمّا في كتاب " الإيمان بالله بكلّ حرّيّة " فإنّ الدين يصير ، على النقيض من ذلك ، " وسيلة لبلوغ الذات ، وظيفة للأنا ، وبذلك يتحرّر من مُركّبتَيه : العنف والسيطرة [٥] .

---

[٣] راجع :

J. Moutappa, *Dieu et la révolution du dialogue*, Paris 1996, 11-12.

[٤] راجع :

E. Drewermann, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, I-III, Solothurn 1993, 1996, 1998.

[٥] المجلّد الأوّل :

Dogma, *Angst und Symbolismus*, Solothurn 1993, 263-264.

وهكذا فإنّ أكثر الجهود جدّيّةً اليوم ، هي التي يبذلها أصحابها وهم ينظرون نظرة واضحة إلى مستقبلٍ قريب لا يمكن أن يقوم إلاّ على الاتّصال والمشاركة . وكلّها ينزِع إلى أن يهيّئنا لنجعل الثقافة ظاهرة عالميّة لتحرير البشر ، فيحمل الإنسان مسؤوليّة ثقافته ، سواء أتمّت مع الله أم بمعزِلٍ عنه ، يلتزم بها التزامًا شخصيًّا تامًّا باختيار حرّ ، بحيث تغدو كلّ ثقافة ، في الوقت ذاته ، إنسانيّةً تمامًا فتندمج في الأسرة البشريّة الكبرى . جاء في حديث للرسول : " الناس كلّهم عيال الله " . ووقع اختياري على مطلع هذا الحديث عنوانًا لكتاب أصدرتُه باللغة العربيّة : " عيال الله "[٦] . ومن جهة أخرى فإنّ القرآن لا يخاطب أبدًا شعبًا معيّنًا أو قومًا معيّنًا ، بل من البداية حتى النهاية يوجّه الكلام إلى الإنسان . ومع أنّه نُزِّل في محيط قَبَليّ ، فإنّه لا يخاطب أبدًا قبيلةً خاصّة . لذا ، فاتّخاذ الثقافة صبغةً عالميّة ليس ، في حدّ ذاته ، مدعاةً إلى الخوف في نظر الفكر الإسلاميّ . إنّما الشكل الذي سيتّخذه تدويل الثقافة هو الذي يثير القلق . فهل ستكون هذه النزعة العالميّة ، التي لا يمكن أن يوقفها شيء ، تسويةً بأقوى جرّار ممكن ، وتوحيدًا من القاعدة ، وحشرًا للثقافة في قالب واحد يستبعد كلّ تنوّع ؟ أم أنّها ستحطّم حواجز السجون ، وتفتح الحدود ، التي طالما تراكمت وراءها الأحكام المسبّقة والأحقاد ، وبذلك تؤذن بتبادل حرّ للخيرات الثقافيّة الحقيقيّة ، التي تتيح لكل إنسان ، فرديًّا أو جماعيًّا ، أنّ يحقّق ذاته على وجه أعمق وأكمل ، وأن يغدو إنسانًا على وجه أعمق وأكمل أيضًا ؟ خليق بالمفكّرين المسلمين ، بدلاً من البكاء على فضائل الماضي ، أن يخرجوا من قوقعتهم ومماحكاتهم السخيفة ، ليسهموا بشكلٍ أفضل ، مع أتباع الأديان والمعتقدات الأخرى على اختلاف أنواعها ، في النقاش الذي يشهده عالمنا

---

[٦] تونس ١٩٩٢ ، ص ١٨٨ .

وهو ماضٍ لا ينثني في مسيرته المحتومة نحو التعدّديّة .

٤- عالم تعدّديّ

اليوم ، أكثر من أيّ وقتٍ مضى ، نرى أنّ لكلّ فرد هويّةً ثُلاثيّة : هويّته الشخصيّة ، وهويّة الثقافة التي ينتمي إليها ، وهويّة أوسع نطاقًا تدمجه في عالم متعدّد المعتقدات والثقافات . ذلك أنّ عهد الحضارات المغلَقة – إذا افترضنا أنّها وُجدَت فعلاً – قد انقضى نهائيًا . ولعلّنا لم نُفْضِ بعدُ إلى عهد الحضارة الكَونيّة ، لكنّنا انعطفنا في اتّجاهها نهائيًّا وتجاوزنا نقطة اللاعودة . فنحن نعيش الآن ، وسوف نعيش بصورةٍ متزايدة ، تحت لواء التعدّديّة والاندماج . ولمّا أصبحنا على عتبة الألف الميلاديّ الثالث فلا بدّ لنا من التوقّف قليلاً والتفكير . إنّ كثيرين من المختصّين في العلوم الإنسانيّة يرَون أنّ الحداثة ، التي لا يمكن فصلها عن التعدّديّة ، هي الآن مدار الحديث . فهل بلغت أهدافها أم تقاعست عنها ؟ هل هي عامل مساعد على تحقيق الهويّة أم على تحطيمها ؟ هل تجاوزناها ؟ في مجتمعاتنا التي تزداد تعقّدًا أكثر فأكثر ، وغالبًا ما تتعرّض لهزّات مفاجئة ، من الداخل والخارج ، أضحى الفكر يتركّز على اللاحداثة ، وما بعد الحداثة ، والمبالغة في الحداثة . وصارت ثقافاتنا ، في هذا العالم التعدّديّ ، تتجاذبها تيّارات الحفاظ على الهويّة من جهة ، والاندماج من جهةٍ أخرى .

٥- ما هي الثقافة

نحن أمام عدد مُحيِّر من التحديدات . وذلك برهان على أنّه ليس للثقافة تحديد صالح ينال رضا الجميع . فالثقافة ليست شيئًا ملموسًا يمكن حصره في نطاق تحديدٍ ضيّق جامد . فهي كالحياة ، لا يمكن الإحاطة بها . ومع ذلك لا بدّ لنا من أن نقول ماذا نعني بكلمة " ثقافة " . فلنقل إذن – ونحن

واعون لما في كلّ تحديد من تقصير - إنّ الثقافة هي النظرة الفاحصة ، إذن الخاصّة ، التي يلقيها المجتمع على ذاته . إنّها وعي المجتمع لهويّته الشخصيّة . إنّها الفكر الذي يكوّنه المجتمع عن ذاته فتنعكس في هذا الفكر صورته كما في مرآة . الثقافة تعي ذاتَها في نتاجها الجدليّ وترى صورتها منعكسة في مخترعاتها ومنجزاتها وتساميها الأدبيّ وأساطيرها وأوهامها . إنّها تتألّف من أشخاصٍ يدرِكون أنّهم يشاطرون أوصافًا مشتركة تميّز هويّتهم .

إنّ كلمة persona التي أعطتنا في اللغات اللاتينيّة الأوروبيّة لفظة personne تعني في اللاتينيّة قناع الممثّل . فالشخص هو إذن الفرد البشريّ الذي يؤدّي دورًا ما على المسرح الاجتماعيّ . وعليه فهو يتحدّد بأنّه يملك وجهَين ، أحدهما يحمل قسمات بيولوجيّة خاصّة به ، والآخر قسمات الدور الذي يؤدّيه ، أي الأوصاف الثقافية والعرقيّة التي يحملها ويعيشها فتساعده على أن يقوم بدوره وينمّي مواهبه . وبالتالي يمكن أن نقول إنّه لا وجود للشخص البشريّ بمعزلٍ عن اندماجه البيولوجيّ في مجتمع معيّن ، أي لا وجود للشخص البشريّ بمعزلٍ عن تراثه الثقافيّ .

وسواء أكان هذا التراث شفهيًّا أم خطّيًّا ، فإنّه يشكّل إرثنا وعاملنا الوراثيّ في آن . إنّه رأس مالٍ عامل ، يغتني باستمرار بالإثمار والتراكم - إذن بالاندماج - وبالتشذيب . كما أنّه قانون وراثيّ يثبّت هويّتنا وفي الوقت ذاته يوجّه تطوّرها . لذا كان كلّ تدخّلٍ من الخارج ينطوي على خطرِ نشوءِ أصناف هجينة أو عقيمة أو متخلّفة أو غير قابلة للتأقلم مع البيئة . وهذا يعني - على الصعيد الثقافيّ ، تمامًا كما هي الحال على الصعيد الأحيائيّ (البيولوجيّ) - أنّ التدخّلات الخارجيّة المتهوّرة ، التي يخضع لها الإنسان المعاصر ، تعرّض البشريّة جمعاء لتشوّهات مسخيّة أو مقاربة للحالات المسخيّة ، وفي نهاية المطاف تؤدّي إلى نشوء عوامل داخليّة مدمِّرة قد تكون حاسمة ، غيرَ قابلة للعلاج .

٦- الطفرة الثقافيّة القسريّة والرفض

إنّ خطأ القرن التاسع عشر ، الذي لم نفرغ بعدُ من تلقّن جميع ما ينطوي عليه من دروس ، كان ناجمًا عن الاعتقاد أنّ هنالك نموذجًا ثقافيًّا واحدًا شاملاً ، هو طبعًا النموذج الغربيّ ، قد أثبت جدارته ، وأنّ هذا النموذج ينبغي أن يعمَّم بالقوّة اذا اقتضى الأمر . تلك المغامرة كانت تشمل ليس فقط دعاة الربح المادّيّ ، الذين كان لا بدّ أن تنجبهم الرأسماليّة السكرى بمنجزاتها ، بل أيضًا عددًا لا بأس به من الغلاة المناوئين لكلّ ما ليس بغربيّ . فإرنست رنان (Ernest Renan) مثلاً كان فيلسوفًا كبيرًا ولا ريب أنّه لم يكن إنسانًا شرّيرًا . ومع ذلك صرّح بكلّ إخلاص في الخطاب الافتتاحيّ الذي ألقاه في كلّيّة فرنسا عام ١٨٦٣ قائلاً : " الإسلام هو التعصّب ... الإسلام هو امتهان العلم ، هو القضاء على المجتمع المدنيّ ، هو تجسيد للروح الساميّة المريعة ، التي تحدّ من طاقة الدماغ البشريّ ، وتغلقه على كلّ فكرة دقيقة ، وكلّ عاطفة رقيقة ، وكلّ بحث عقلانيّ ، لترغمه على الاكتفاء بتحصيل حاصلٍ : الله هو الله "[٧] .

كانت آنئذٍ الجزائر فرنسيّة منذ ٣٣ سنة . ولم يكن بالإمكان التعبير على نحوٍ أفضل ، عن الروح الانتصاريّة الغربيّة ، ليس في الميدان العمليّ فحسب ، بل أيضًا في المستوى الفكريّ . لكنّ المدّ يليه الجزر . ولم يعُد المدّ الغربيّ اليوم يتّسم بمثل ما كان عليه من سطوة عارمة ، على الأقلّ لم يعُد ينهج الأسلوب عينه . ففرْض الثقافة الغربيّة بالقوّة ، الذي كان يفترض تحوّلاً ثقافيًّا ، مُنِي بالفشل . ومع ذلك لا يخفى أنّه خلّف بعض الأثر الذي لا بدّ يومًا من الأيّام ، بعدما تكون العواطف الهائجة قد سكنت تمامًا ، من

---

[٧] راجع :
E. Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation* (Discours d'ouverture au Collège de France), Paris 1863, 17.

تقييمه بصفاء لمعرفة ما له من جوانب إيجابيّة وأخرى سلبيّة . لكنّ تحرير الأراضي من الاستعمار ، تحريرًا غلب عليه طابع العنف ، وكذلك التحرير الثقافيّ الذي لا يزال مستمرًّا على نحوٍ خفيّ لا يخلو من التباس ، خير دليلٍ على رفْض التطعيم الغربيّ ، لأنّه تمّ بطريقة جارحة دونما اعتبارٍ للظروف المحلّيّة السائدة .

وهنالك اختبار آخر جرى مؤخّرًا ، ينطوي على مغزًى أكبر ، لأنّه تمّ من الداخل في إيران الشاه . فالنظام الملكيّ لم يُدفَن تحت أنقاض أخطائه السياسيّة فحسب . إنّما يكفي أن نطالع كتاب الخميني "الحكومة الإسلاميّة" لنكتشف كم ساهمت تصفية التراث الثقافيّ العريق ، وامتهان كرامة الهويّة العميقة للبلاد ، والتهوّر في تلبيس إيران ملابس غربيّة لا تلائمها ، كم ساهم ذلك كلّه في الانفجار الختاميّ ، الذي أمعن في الإفراط المعاكس ، وهي نتيجة محتومة ، لا مفرّ منها . وهكذا يتبيّن أنّ التطوير المتهوّر تحوّل إلى تطوّر داخليّ ينافي روح العصر ويسبّب في النهاية رجوعًا إلى الوراء . لا شيء مثل هذه الأحداث يكشف بصورة أوضح المخاطر التي تسفر عنها كلّ سياسة إنمائيّة واقتصاديّة وثقافيّة لا تستند إلى الماضي لتبني المستقبل .

٧– التنمية والتأصّل في الثقافة

إنّ ربع قرنٍ من الإنماء ، مع إمدادات ضخمة من الوسائل التقنيّة الغربيّة ومساعدات ماليّة ونقد أجنبيّ ، لم يسفر في معظم بلدان العالم الثالث إلاّ عن زيادة اختلال الأوضاع . ففي بعض الأقطار لا تزال المجاعة تنتشر كوباءٍ لا يُقهَر ، فهي تثير الاشمئزاز لا سيّما وإنّها تقسم المجتمع إلى فئتَين : فئة السمان الذين لا يتأثّرون بها ، وفئة العجاف الذين يتحمّلون نتائجها بلا تمييز بين مُذنب وبريء . أمّا التضامن الذي كان متأصّلاً في التراث الثقافيّ العريق ، فتضعضع أو تحطّم أو أصبح خاليًا من المفعول . ونشأت احتياجات

جديدة ، دون أن يواكبها إنشاءُ بِنًى قادرة على تلبيتها ، فأسفر عن ذلك اعتماد عبوديّ متزايد على الخارج . كلّ ذلك يدلّ على العواقب الوخيمة الناجمة عن خطإ إهمال الاندماج والتأصّل في المحيط الاجتماعيّ والتراث الثقافيّ ، وقد تقضي تلك العواقب على الصحّة المادّيّة والمعنويّة لكلّ مجتمع منظّم . فلا عجب ، والحالة هذه ، أنّ الناس شرعوا يفهمون أنّ كلّ سياسة إنمائيّة سليمة يجب أوّلاً أن تعتبر الإنسان ، وأنّنا ، إذا أردنا أن نشجّع تفتّحه ومواهبه الخلاّقة ، فعلينا أن نحترس من قَطع جذوره . والواقع أنّ النتائج المشجّعة في هذا المضمار قد سُجّلت حيث تمّت صيانة الهويّة على أفضل وجه .

٨- الانفتاح بالحوار الثقافيّ

لا بدّ هنا من أن نوضح أنّ الهويّة المصونة ليست هويّة جامدة . فالدليل الصحّيّ للهويّة ولمتانة التراث يقاس بقدرتهما على الامتصاص والدمج والعطاء والأخذ ، وبكلمة موجزة : قدرتهما على التبادل والانفتاح على التعدّديّة . إنّ قوام جميع الحركات الأصوليّة التي تهدّد جميع الثقافات ، بدرجات متفاوتة ، هو " رفض الفكرة القائلة إنّ في استطاعة الآخر أن يقدّم أيّ شيء . إنّه رفض فكرة كلّ امتزاج ثقافيّ " [٨] . لكنّ اعتماد الفكرة القائلة إنّ الإسلام يعني الأصوليّة ، ولا يعني أيّ شيء آخر ، فهو وقوع في خطإ رونان ، الذي أساء أيّما إساءة إلى الحوار بين الإسلام والغرب وأوصله إلى مسدّ . وإذا كانت الأصوليّة تعني ، من ناحية أخرى ، الانغلاق على الثقافات الأخرى ، على التعدّديّة ، فإنّ على الغرب أن يقوم بفحص جدّيّ لضميره . فالثقافة الغربيّة ، كما يقول روجه غارودي تزعم منذ قرونٍ " أنّها حصيلة تراث مزدوج :

---

[٨] راجع : C. Brière - O. Carré, *Islam. Guerre à l'Occident ?*, Paris 1993, 13 .

التراث اليونانيّ الرومانيّ ، والتراث المسيحيّ اليهوديّ [٩] . لكنّهـا بذلـك بترَت ذاتَها عن بُعدٍ أساسيّ [١٠] ، هو تراثهـا الثـالث ، العربـيّ الإسـلاميّ ، الـذي قامت إسبانيا بدور رئيسيّ في نقله " [١١] . " آن لنا ، يقـول أرنـالديز [١٢] ، أن ندرس الثقافة الإنسانيّة اليهوديّة الإسلاميّة المسـيحيّة ، أن نتعرّف إليها ، أن ننشرها وأن نحميها " . تلك هي مصلحتنا المشتركة ، لا سيّما نحـن التـابعين لدول البحر المتوسّط ، التي تبحث حاليًّا عـن اندمـاجٍ أفضـل . نحـن إذن في قلب المسألة : مسألة الهويّة والتراث الثقـافيّ ، تجابـه الاندمـاج والتعدّديّة مجابهةً متزايدة ، في عالمٍ جعلت فيـه وسـائلُ الإعـلام كـلَّ إنسـانٍ جـارًا لجميـع البشر . فإن عزلنا هويّة الإنسان عن تربتـه الثقافيّـة الطبيعيّـة ، أو نقلناهـا إكراهًا إلى تربة أخرى ، نكون قد عرّضناها للذبـول والتمويـه وردود الفعـل العنيفة دفاعًا عن الذات . ولكن ، من ناحية أخـرى ، إن نحـن قطعنـا عنهـا الهواء والأكسيجين ، أي منعناها من التبادل مع العالم الخارجيّ، نكـون قـد حكمنا عليها بالاختناق أو بالإخلاف المسخيّ أو بمـا يقاربـه مـن الأشـكال غير القابلة للحياة .

والحال أنّ الإسـلام ، عندمـا كـان في أوجِ حضارتـه ، عـرف أن يتجنّـب كِلا الخطرَين . فتميّز بمرونته وقدرته علـى امتصـاص أفضـل مـا في الحضـارات التي سبقته : الهلّينيّة والهنديّة إلخ . وبذلك كان بوتقة من أضخم البوتقات التي عرفها التاريخ البشريّ . لكنّه بدوره عرف أن يعطي ، لا سيّما للحضـارة

---

[٩] راجع R. Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris 1981, 17 .

[١٠] في الموضع نفسه .

[١١] راجع :

J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne* (traduit de l'espagnol par Gabriel Martinez Gros), Paris 1978.

[١٢] راجع Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1983, 221 .

الغربيّة .

والواقع أنّه لا وجود للهويّات الخالصة ، ولا للتراثات الثقافيّة الخالية من كلّ مزيج . فالهويّة عمليّة بناء دائمة ، وغنى التراث الثقافي يقاس بكثرة ما يصبّ فيه من روافد متنوّعة . أمّا اللبس فناجم عن أنّ الناس غالبًا ما يخلطون بين الامتزاج والعدوان . فالامتزاج أي الاقتباس الذي يرغب المرء فيه ويرحّب به طوعًا ، يؤدّي إلى الإخصاب ويذكي الحماسة في القلوب ، أمّا العدوان ، فمفروض بالقوّة من الخارج ، لذا يجرّ العقم والإذلال .

إنّ الحوار بين الثقافات يفترض قيام كلّ طرف باحترام الطرف الآخر وتقديرِه ، على حاله ، وعلى ما يريد أن يكون ، بلا عُقَد ولا تبجّح بالانتصار ، من أيّ طرف كان . هذا النوع من الحوارات ، لم يعُد بالإمكان أن نتملّص منه . فالأحرى بنا أن نرحّب به ، بكلّ ما فينا من وعيٍ وصفاء ، تجنّبًا لأخطاء التوجيه ولحوادث المسير . ذلك أنّ السلام في العالم إنّما يُصنع أوّلاً في القلوب . كما أنّ الانفتاح ، الذي لا يعني حتمًا ذوبان الهويّة ، ولا مفرّ منه أصلاً ، إنّما يتمّ بما يمكن أن نسمّيه تزامنًا بين طورَين : الائتلاف (synchronie) والاختلاف (diachronie) .

٩- الائتلاف والاختلاف في الثقافة

الائتلاف والاختلاف هما مفهومان حديثا العهد نسبيًّا ، كان أوّل مَن أدخلهما العالِم اللغويّ فردينان دِه سوسّور (Ferdinand de Saussure) لوصف ظاهرتَين لغويّتَين . ويقول " معجم كِيِّه الموسوعيّ " (Dictionnaire encyclopédique Quillet) في تحديد الائتلاف " إنّه وضع معيّن للغةٍ ما ، في فترة معيّنة من تطوّرها " . فهو بمثابة " مقطعٍ أفقيّ في صيرورة اللغة " . فالائتلاف – الذي يعيدون النظر فيه اليوم – هو إذن مفهوم ساكن .

أمّا الاختلاف فعلى النقيض من ذلك ، إنّه مرتبط بتطوّر اللغة ،

يتناول تاريخ التغيّرات المتتالية التي تطرأ عليها ، وبالتالي فهو مفهوم حركيّ (ديناميكيّ) .

وهنالك نزعة في أيّامنا إلى استعارة هذَين المفهومَين اللغويّين لوصف الظواهر الثقافيّة أيضًا .

كلّ ثقافة هي في الوقت ذاته ساكنة ومتحرّكة . ويمكننا أن نتناول دراستها على مراحل أفقيّة ، تبدو لنا متجانسة ومستقرّة ، كما يمكن أن نتتبّعها في تقدّمها أو في طفراتها المتتالية عبر الزمن ، أي في التاريخ . والواقع أنّه لا غنى لنا عن هذَين المنهجَين كليهما معًا .

ومن ثَمَّ ، عندما نتكلّم على "الائتلاف" في المجال الثقافيّ ، إنّما نقصد عناصر متآلفة تؤلّف – في فترة مَكانيّة وزمنيّة معيّنة – نظامًا يتجانس فيه كلّ عنصرٍ مع سواه من العناصر الأخرى . هذا ما تشير إليه البادئة اليونانيّة -συν- syn . أمّا في النزاع فنركّز على ما يفرّق -δια- dia ويميّز في طورٍ ما من أطوار النموّ . ومن ثَمّ فكلّ ثقافة تتنقّل حتمًا من طور سكونٍ إلى طور حركة ، بين ما يدمج ويؤالف من جهة ، وما يفرّق ويميّز من جهة أخرى ، على أنّ ما يُرمَز إليه بالبادئة -dia ، أعني العنصر المميِّز ، إذا تمّ هضمه وامتصاصه تمامًا ، فإنّ المرء لا يعود يشعرُ بأنّه عنصر مفرِّق ، لأنّ وظيفته تنحصر دائمًا في قيام عنصر الائتلاف -syn بامتصاصه ، ودمجه على دفعات متتابعة . وعليه ، فكلّ ثقافة هي اختلاف من جهة وائتلاف من جهة أخرى . كلّ ثقافة حيّة هي إذًا بطبيعتها مطوِّرة وتنازعيّة ، وهذه الناحية التنازعيّة تتغلّب عليها كلّما ازدادت فيها العناصر المفرِّقة والمميِّزة -dia التي لم يتمّ امتصاصها وهضمها بعد – وهذا ينطبق بنوع خاصّ في الوقت الحاضر ، على الثقافة العربيّة الإسلاميّة – حتىّ إذا بلغت حدًّا معيّنًا ، شعرت بأنّها معرَّضة للعدوان وابتكرت أجهزةً للغربلة والمراقبة أي للرفض . علينا ألاّ ننسى أبدًا هذه الناحية لنستطيع أن نتفهّم بعض ردود الفعل العنيفة التي

يشهدها حاليًّا العالم الإسلاميّ . وما الأصوليّة إلاّ رفض لطور الاختلاف -dia الذي أضحى صارخًا ، مُضايقًا . رفضٌ لقطع الصلات بالماضي وللتغيير . وهذا الرفض يتمّ طبعًا لصالح الائتلاف الذي يبعث على الاطمئنـان ، أي لصالح هويّةٍ مفهومُها المقصود أن تبقى على حالها ،أي علـى وفـاء جـامد للنموذج الذي خلّفه السلف . والواقع أنّ كـلّ ثقافـة ، إذا تعرّضـت للعطـب ، استنبطت من داخلها عنـاصر الائتـلاف -syn ومـالت إلى "أسطَرَة" أصالتهـا والإطراء على تفوّقها ونقائها . تلك كانت حالـة ألمانيا في سنوات الثلاثين ، حيث يمكننا تمامًا أن نعتبر النازيّة حركةً أصوليّة .

لكن ليس هنالك بكارة ثقافيّة . وما الثقافة الخالصة سـوى أسـطورة ابتدعها رجال السياسة النازيّون بفعل إرادة تعسّفيّ . بـل كـلّ ثقافـة ائتلافيّـة ، تتوافق مع فترة زمنيّة حاضرة ، ليست في الواقع سوى نتيجة لمرحلة اختـلاف ، أي لتطوّر متسلسلٍ زمنيًّـا مـن سياقٍ تراكمـيّ . وكمـا أشـار اللغويّـون المعاصرون ، إنّ فصل الائتـلاف عـن الاختـلاف ، حتّـى إذا كـان عمليًّـا وضروريًّا في معظم الحـالات تسـهيلاً للتحليـل ، إلاّ أنّـه يبقـى في الواقـع مصطنَعًا . فالحركة يمكن أن تكون بطيئةً جدًّا ، لكنّنا لا نجد بتاتًـا فـترات جمود ، لا على صعيد اللغات ولا على صعيد الثقافات . وبوجيز القول ، نحن كلّنا ، بدرجات متفاوتة ، وتسارع متباين ، حصيلـةُ تفـاعل ثقـافيّ . فقد اندمجنا . وكلّ مَن ينكر هذا الواقع البديهيّ أو يقلّل من شأنه ، عـادةً لاعتبارات فكريّة نظريّة (إيديولوجيّة) من النوع الوطنيّ الضيّـق ، أو أصوليّـة ، فإنّه "يُؤَسطر" المرحلة الائتلافيّة على حساب مكمِّلتهـا الضروريّـة ، المرحلـة الاختلافيّة . هؤلاء يرفضون التطوّر والتعـدّد ويقفـون خـارج التـاريخ أو يُؤوّلونه تأويلاً ملفّقًا ينزِع إلى فرض ذاته "بأشكال مختلَقة" نهائيّـة . أمّـا الهدف الذي يسعون إليـه بصـورة واعيـة أو لاواعيـة ، فهـو شـلّ حـركـة التبادل الاجتماعيّ الثقافيّ .

سنحاول في ما يلي أن نصف عن كثب الثقافتَين اللّتَين تهمّاننا بنوع خاصّ ، الإسلاميّة والغربيّة ، في تعايشهما أكثرَ من ألف سنة ، وفي مرحلتَيهما الائتلافيّة والاختلافيّة معًا . ذلك أنّ لكلّ واحدة خصائص معيّنة ، تجعلها نظامًا ائتلافيًّا ، فتنسجم عناصرها وتتناغم في فترة مكانيّة زمنيّة محدّدة ، كما أنّ لهما فترات من الاختلاف الواضح أو الغامض ، تعتبَر صدعًا أو انفتاحًا ، وتتيح مجالاً للاقتباسات المنشّطة التي تدفعهما إلى الأمام ، أحيانًا بعنف ، وتجعلهما قابلتَين للتحوّل والتطوّر والإغناء المتبادل .

١٠- بعض الخصائص الأساسيّة للإسلام والغرب

إنّ الأسُس التي تقوم عليها هاتان البنيتان تدلّ على اختيارات كانت منذ البدء تتعارض كلّيًا . من هنا البنى الاجتماعيّة والثقافيّة المختلفة اختلافًا واضحًا . زِد على ذلك أنّ الثغرة الناشئة عن هذه الفروق لم تُسَدَّ تمامًا مع الزمن ، بل بالعكس ازدادت توسّعًا . أجل ، إنّ الظروف التاريخيّة التي سادت كلاًّ من الشرق والغرب كانت معقّدة جدًّا . فالغرب الذي أصبح اليوم عَلمانيًّا ، لم يجهل في تاريخه صيَغ الحكم الإلهيّ . وفي الإسلام ، الذي لا يزال يرفض اعتناق العَلمانيّة اعتناقًا صريحًا كاملاً ، نرى أنّ النصيب الروحيّ من إدارة الدولة لا يزال آخذًا في التقلّص بلا هوادة ، فحصلت التصدّعات والتمزّقات التي غالبًا ما تلطّخت بالدماء ، ولا نزال نشهدها اليوم ، مرتبِكين عاجِزين .

أمّا المخطّط الغربيّ فقام منذ البدء على فكرة رائدة ، هي أنّ إدارة المجال السياسيّ الاجتماعيّ تعتمد مبدأ الفصل بين مجالَين متميّزَين بوضوح : ما لقيصر لقيصر وما لله لله . لكن في الإسلام ، تمّ الانطلاق من قطاع بِكْر .

وإذا بـ " الصحيفة " [١٣] ، دستورِ المدينة المنوَّرة ، ترسم – على أساس جماعيّ – الخطوطَ العريضة لدولة تتداخل فيها الشؤون الزمنيّة والروحيّة ، ويتّصل بعضها ببعضٍ ، فلا تَحُول أيّةُ حواجز كتيمة دون هذا الاتّصال .

وجاءت الشريعة ، أي مجموعة القوانين المنظّمة للحياة ، التي وضعها الفقهاء ، فنقشت المعالَم الرئيسيّة للمجتمع الإسلاميّ التقليديّ نقشًا عميقًا جدًّا ، وذلك على جميع الأصعدة وفي جميع القطاعات العامّة والخاصّة . أمّا في المسيحيّة فلا نجد شيئًا من هذا القبيل ، باستثناء المجال الضيّق جدًّا الذي يشغله القانون الكنسيّ ، فبقي التشريع منتوحًى خاصّة من الفطرة . لذا نلاحظ أنّ العودة إلى الشريعة ، مع ما يرافق ذلك من توتّرات سياسيّة في بعض الأقطار الإسلاميّة ، هي من المطالب الأساسيّة لجميع الحركات الإسلاميّة أيًّا كان اتّجاهها .

هنالك ناحية أخرى تميِّز الإسلام تمييزًا حاسمًا من الغرب وهي تتعلّق بوضع المرأة في المجتمعَين ، الإسلاميّ والمسيحيّ . فالمجتمع الإسلاميّ اختار منذ البدء التفرقة بين الجنسَين . وما المشكلة التي يثيرها اليوم الخمار الإسلاميّ في المدارس العَلمانيّة لبعض الأقطار الأوروبّيّة سوى ناحية من نواحي المسألة . أما المجتمع الغربيّ فاختار الاختلاط بين الجنسَين . وإذا بالخمار الذي كان آخذًا في الزوال ، يبرز من جديد إلى حيّز الوجود . وهكذا نشأ مجتمعان : فمن

---

[١٣] لقد أقامت " الصحيفة " نظام الدولة الإسلاميّة الأولى التي انبثقت من الوحي ، على أساس مجتمع واحد . ولهذا سمّيت بـ " دستور المدينة " . راجع محمّد سليم العَوّا : " في النظام السياسيّ للدولة الإسلاميّة " ، الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ٥٣–٦٥ ؛

R.B. Sergeant, " The *Sunnah Jami'ah*, pacts with the Yathrib Jews and the *Taḥrīm* of Yathrib. Analysis and translation of the documents comprised in the so-called ' Constitution of Medina ' ", in : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978), 1-42 ; Gulzar Ahmad, *Muhammad (P-buh) and his Consgtitutional Charter*, Lahore 1993 ; U. Rubin, " The " Constitution of Medina ". Some Notes ", in : *Studia Islamica* 62 -1979), 5-23 ; Zakaria Bashier, *Sunshine at Madinah*, Leicester 1990, 99-120.

جهة بمجتمع مختلِط بحكم القانون ، تسير المرأة فيه مكشوفة الوجه . ومن جهة أخرى بمجتمع قائم من حيث المبدأ على التفرقة الجنسيّة ، تخضع فيه المرأة للأنظمة الفقهيّة السلفيّة ، فلا تظهر إلاّ مغطّاةً بالخمار [١٤] . هنالك إذًا خياران اجتماعيّان ، ونظامان خلقيّان ، يتعارضان في قضيّة كبرى .

ولا يخفى أنّ النظُم الاجتماعيّة تجد ما يماثلها في تنظيم المدُن . فالمنزل الإسلاميّ التقليديّ " مُلتَفٌّ مع ما يتبعه من غُرَف ومَبان ، حول فناء داخليّ ، كما أنّه يُطِلّ على هذا الفناء . وهذا يؤلّف فارقًا جوهريًّا مع المدُن الأوروبيّة " [١٥] . والواقع أنّ تنظيم المدُن في الإسلام ، ليس إلاّ صورة للنظام الاجتماعيّ ، لذا فهو يتميّز بإعداد مساحاتٍ مغلَقة تلتجئ إليها الحياة العائليّة بعيدًا عن " الأنظار الفضوليّة للمتطفّلين . إنّ هذا الاهتمام بعَزْل المنزل عزلاً تامًّا ، بل باحتجازه ، هو صورة لتنظيم الحياة العائليّة الإسلاميّة. وهو يظهَر بجلاء ليس في المجمَّعات السكنيّة فحسب ، بل أيضًا في هندسة المساكن ذاتها " [١٦] . لذا تتّخذ الأحياء الإسلاميّة عمومًا أشكال نخاريب النحل ، مع ما فيها من مسدّات يجهلها الغرب عمليًّا ، فتبدو ببيوتها التي لا يُطِلّ بعضها على بعض نوعًا من الدورة الدمويّة الشّعريّة التي ترمي إلى غربلة مقصودة للمارّين .

ولا بدّ من الإضافة هنا أنّ الإسلام الذي لم يكَد يخرج من الحقبة

---

[١٤] الخمار أو الحجاب . راجع في ذلك :

N. Allami, *Voilées, Dévoilées : Être femme dans le monde arabe*, Paris 1988 ; A. Buisine, *L'Orient voilé*, Paris 1994 ; N. Göle, *Musulmans et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris 1993 ; H. Graen, *Le port du voile traditionnel et religieux en Tunisie*, Université de Tunis 1985.

[١٥] راجع :

E. Wirth, " Villes islamiques, villes arabes, villes orientales ? Une problématique face au changement ", in : *La ville arabe dans l'Islam* (Actes du Colloque de Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979), Tunis 1982, 196.

[١٦] راجع : A. Daoulati, *Tunis sous les Hafsides*, Tunis 1976, 34 .

الاستعماريّة ، يقف إزاء الغرب المتقدِّم حضاريًّا ، موقفَ مَن لا يـزال برمّتـه في المعسكر المتخلّف ، مع ما ينطوي عليه ذلـك من المراحـل "الاختلافيّـة" الـتي أشرنا إليها أعلاه ، في المجالات السياسـيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّـة . هذا يعني أنّ العالمين الإسلاميّ والغربـيّ ليسـا "مؤتلفَين" علـى الصعيـد الحضاريّ ، أي أنّهما لا يعيشان في الساعة ذاتها ، ولا يتناغمان . وغالبًـا ما نرى الغرب ، سياسيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا ، يخاطب حَمَلَ الإسلام ، بـل حِمْلانَ العالم كلّه ، كما يخاطب الذئبُ الحَمَل في حكاية لافونتين . ذلك أنّ حجّته هي دائمًا الأفضل لأنّه الأقوى . وثقافته ، لأنّهـا لا تفتأ تجتـاح سواها ، أصبح الناس يشعرون بأنّها صراحةٌ عُدوانيّـة . هـذه هـي ، علـى كـلّ حال ، نظرة الحركات الأصوليّة إليها .

١١– النقطة الفاصلة

إنّ المرحلة "الاختلافيّة" ، أي الفارق الزمنيّ على صعيد الحضـارة المادّيّـة والثقافيّة ، بين الغرب من جهة ، والإسلام وسائر أقطار العالم الثالث من جهة أخرى ، هي ظاهرة حديثة نسبيًّا . ونجد في كتـاب لكـابرييل مـارْك (Gabriel Marc) بعنوان "التنمية تبحث عن فاعلين" Le développement en quête d'acteurs) الذي يستند إلى مؤلَّـف مدرسـيّ (classique) لفرنـان برو ديل (Fernand Braudel) عنوانه "الحضارة المادّيّة والاقتصاد والرأسماليّـة من القرن الخامس عشر حتّى القرن الثامن عشر" Civilisation matérielle,) (économie et capitalisme du XV^e au XVIII^e siècle ، نجد بعض الأرقام التي تحمل على التفكـير . وممّـا جـاء فيـه : "في العـام ١٧٠٠ كـان إجمـاليّ النـاتج القومـيّ لكـلّ مواطـن – مقـدَّرًا بـالدولار الأمـيركيّ للعـام ١٩٦٠ – يتراوح بـين ١٥٠ و ١٩٠ دولارًا في انكلـترا ، وبـين ٢٥٠ و ٢٩٠ دولارًا في المستعمَرات الإنكليزيّة الأميركيّة (التي أصبحت في ما بعد الولايات المتّحـدة

الأميركيّة) . وفي العام ١٧٥٠ كان يتراوح بين ١٧٠ و ٢٠٠ في فرنسا، وبين ١٦٠ و ٢١٠ في الهند (علمًا أنّه هبط فيها إلى ما بين ١٤٠ و ١٨٠ في العام ١٩٠٠ !) . وكان يبلغ ٢٢٨ في الصين (١٧٠ في العام ١٩٥٠ !) . وعمومًا، حوالي عام ١٨٠٠، كان إجماليّ الناتج القوميّ في أوروبّا ٢١٣ دولارًا لكلّ مواطن، وفي أميركا الشماليّة ٢٦٦ دولارًا وفي العالم الثالث الحاليّ نحو ٢٠٠ دولار . لكن في العام ١٩٧٦ - وبقيمة الدولار لعام ١٩٦٠ - كان إجماليّ الناتج القوميّ لكلّ مواطن في أوروبّا يبلغ ٢٣٢٥ دولارًا وفي العالم الثالث ٤٥٥ دولارًا "[١٧] . وبالإيجاز، "كان مستوى المعيشة، منذ أقلّ من قرنَين، أي قبل الثورة الصناعيّة، كان تقريبًا متساويًا في العالم بأسره، حيث يقدَّر بنحو ٢٠٠ دولار (بقيمة الدولار في العام ١٩٦٠) مع فارق بسيط لصالح الحضارات العالية في آسيا "[١٨] .

أمّا في المجال الثقافيّ، فإنّ "مرحلة الاختلاف" ونقطة الانكسار والانقلابَ التدريجيّ للأوضاع، كلّ ذلك حدث قبلاً . فكانت فترة السكون الثقافيّ، يتبعها - كمسبِّب وكناتج تراكميّ في آن - انحسارُ الفكر الإبداعيّ، الذي يعود إليه سببُ تراجُع الحضارة المادّيّة .

كان للإسلام منذ نشأته، على الصعيد الثقافيّ، انطلاقة عاجلة تسارعت على نحو لا مثيل له في تاريخ البشريّة . فأتاح له توسّعُه في آسيا وإفريقية وأوروبّا أن يكون بوتقة ضخمة انصهرت فيها ثقافات كثيرة . وهكذا برزت إلى حيّز الوجود حضارة فذّة اتّسمت بطابع عالميّ، واعتمدت اللغةَ

---

[١٧] راجع : G. Marc, *Le développement en quête d'acteurs*, Paris 1984, 92-93 .

ويعتمد الكاتب على المؤلّف الأساسيّ في طبعته الثانية :

Ferdinand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme du XV^e au XVIII^e siècle*, Paris 1980.

[١٨] راجع الكتاب المذكور أعلاه : G. Marc, 93 .

العربيّة أداةً في التعبير ، فكانت مرحلـة حاسمة في التـاريخ البشـريّ ، وفي جميع المعارف الإنسانيّة ، من الأدب إلى فقه اللغة وتصنيـف المعـاجم والتشـريع واللاهوت (علم الكلام) والتصوّف والتأريخ والجغرافية وتدوين الرحـلات واستكشاف أبعد الأمصار والملاحة والرياضيّات والفلك والموسـيقى والفلسـفة والطبّ والكيمياء وعلم النبات والفنّ والهندسة المعماريّة ، في ذلك كلّه أنجبت الحضارة الإسلاميّة شخصيّات لامعة لها أهمّيّتها على النطاق العالميّ . إنّـه التراث الثقافيّ العريق (classique) الذي لا يزال استكشافه مستمرًّا .

وممّا قاله العالم الفيزيائيّ الباكستانيّ ، محمّد عبد السلام ، الحائز على جائزة نوبل لعام ١٩٧٩ ، في هـذا الصـدد : " إنّ جـورج سَرتون (Georges Sarton) في تاريخه الجليل للعلوم ، يوزّع التقدّم العلميّ البطيء على "أجيـال" ويقدّر كلّ جيل بنصف قرن . وهو يربط كلّ جيل باسم شخصيّة بارزة . وهكذا دعا الجيل الواقع بين ٤٥٠ و ٤٠٠ قبل المسيح ، جيل أفلاطون ، يليه جيل أرِسطو ثمّ أوقليدِس وأرخميدِس إلخ . لننتقل فورًا إلى ما بين ٦٠٠ و ٦٥٠ بعد المسيح فنرى أنّه جيل هسوانغ تسـانغ (Hsuang Tsang) الصيـنيّ . ثمّ من ٦٥٠ إلى ٧٠٠ جيل إي شينغ (I Ching) . أخـيرًا مـن ٧٥٠ إلى ١١٠٠ ، أي طوال ٣٥٠ سنة بدون انقطاع ، تتـوالى أجيـال ابـن جُبَـير والخوارزمي والرازي والمسعودي ووفاء والبيروني وعمر الخيّـام ، وكلّهـم ، من عرب وأتراك وأفغان وفُرس ، رجال طبعتهم الحضارة الإسلاميّة . ومـن بعد العام ١١٠٠ تظر الأسماء الأوروبيّة الأولى : جيرار ده كريمـون وجـاكوب وأنـاتولي وروجـه بـاكون (Gérard de Crémone, Jacob, Anatoli, Roger Bacon) . غير أنّهم يقتسمون مرتبة الشرف هذه مـع ابـن رُشـد وموسى بن ميمون والطوسيّ وابن النفيس (العالم الذي اكتشـف الـدورة الدمويّة قبل هارفي Harvey !) لكن بعد العـام ١٣٥٠ لا نعـود نـرى أيّ اسم في هذا العالم الإسلاميّ ما عدا أولوغ بك ، حفيد تيمورلنـك الـذي

ملك في سمرقند عام ١٤٠٠ ، والمهراجا جاي سِنغ (Jai Singh) الذي كان يحكم جايبور عام ١٧٢٠ وقد صحّح أخطاءً كثيرة في القائمة الغربيّة لكسوف الشمس وخسوف القمر – وكان بعض هذه الأخطاء يمتدّ ستّ دقائق قوسيّة ! لكن ما عتّم نجمُه أن أَفَل سريعًا نتيجةً لاكتشاف المِرقَب في أوروبّا . فكان ذلك حُسنَ الختام . وأصبحنا نشاطر الوضع الذي كان فيه ميشيل الإسكوتيّ (Michel l'Écossais) .

أَفَلَم يكتب ابن خلدون ، وهو واحد من أعظم المؤرّخين ، ومن ألمع المفكّرين في عصره ، في مقدّمته ، بعد ١٧٠ سنة من رحلة ميشيل الإسكوتيّ : " وكذلك بلغَنا لهذا العهد أنّ هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الإفرنجة ، من أرض رومة وما إليها من العُدوة الشماليّة نافقة الأسواق ، وأنّ رسومها هناك متجدّدة ، ومجالس تعليمها متعدّدة ، ودواوينها جامعة ، وحملتها متوفّرون ، وطلبتها متكثّرون . وا لله أعلم بما هنالك ... إنّ مسائل الطبيعيّات لا تهمّنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها " . يتبيّن من هذا المقطع أنّ ابن خلدون لم يكن يُبطِن أيَّ فُضول إزاءَ تلك العلوم ولا يشعر بأيّ حنين إليها ، بل كان يقف إزاءَها موقفَ خمولٍ فكريّ يكاد يقارب العداء . وهذا بالضبط ما أفضى بنا إلى الانعزال [١٩] .

إنّ عبد السلام يضع بدء أفول نجم الإسلام في ميدان العلوم ، عامَ ١٣٥٠م . ولئن توقّفت الانطلاقة العلميّة في ذلك التاريخ ، فإنّ التفتّح الثقافيّ استمرّ في مجالات أخرى . فابن خلدون ، أبو العلوم الإنسانيّة ، توفّي في العام ١٤٠٦ ، بينما شُيِّد مسجد شاه في أصفهان عام ١٦١١ وتاج محلّ في أغرا (Agra) بالهند عام ١٦٣٢ ، ناهيك عن قصر الحمراء في غرناطة .

أجل ، كسوفات ونُقَط انكسار ! ولكن كما يقول هـ. بولاريس :

---

[١٩] راجع : Abdus Salam. *Un physicien* . Entretien avec Jacques Vauthier, Paris : 1990, 55-56. - J. Singh, *Abdus Salam : A Biography*, New Delhi 1992.

" الحضارة الإسلاميّة لم تَمُت . ولا يجوز لأحد أن يتكلّم على العالم الإسلاميّ كما نتكلّم على الحضارات الأميركيّة السابقة لعهد كولمبس . إنّما فقط لولبُه انكسر " [٢٠] ، الأمر الذي أنشأ ، بين الإسلام والحضارة الغربيّة ، هوّة عميقة ولا ريب ، لكنّها ليست بعقبة كأداء ، شريطة أن تتوفّر لدينا إرادة كافية لنندمج من جديد في التاريخ . وهنا بالضبط تكمن المعضلة . ذلك أنّ الحضارة الإسلاميّة تجلببت بـ " العزلة " التي يتحدّث عنها عبد السلام ، فاكتسبت – من جرّاء الإفراط في الحفاظ على هويّتها – عُقدةَ الهيام بالذات إزاء تراثها الثقافيّ العريق ، الذي لا تبرح تتمرّى فيه ، وهكذا دخلت بخطى وئيدة في سبات عميق [٢١] . والحركة الأصوليّة ، إذ تبحر عكسَ التيّار ، إنّما ترفض اليقظة من ذلك السبات العميق ، كما ترفض الاندماج في التعدّديّة . ودعاة الأصوليّة يضمرون من المشاعر نحو التراث ، بعدما " أسطروه " على نحوٍ غير يسير ، ما يشعر به المنفيّ إزاء وطنه . غير أنّ التراث ، لمّا كان حصيلةً للتطوّرات الائتلافيّة والاختلافيّة ، إي للتغيير ، ونُقَطِ الانكسار الخلاّقة ، والحركة ، فباستطاعته – إذا اندمج في رؤيةٍ حركيّة للثقافة – أن يكون دافعًا جبّارًا يُعيد الحيويّة للحضارة الإسلاميّة ، ويُرجِع إليها المكانة التي تستحقّها في عالمنا الذي بلغ نقطة اللاعودة في مساره نحو التعدّديّة . ويحدّد جاك برْك (Jacques Berque) المعروف بثَقابة نظره ، هذا التراث بقوله : " إنّه ماض عريق ، يناشد حاضرًا قَلِقًا ميّالاً إلى الكفاح ، أن يؤسِّس مستقبلاً عظيمًا " [٢٢] .

---

[٢٠] H. Boularès, *L'Islam. La peur et l'espérance*, Paris 1983, 80 .

[٢١] في الصفحة المذكورة في الحاشية السابقة .

[٢٢] في مقدّمة لكتاب

H. Bergé, *Les Arabes. Histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman, des origines à la chute du Royaume de Grenade, racontées par les témoins, IX^e^ siècle - XV^e^ siècle*, Paris 1978, 10.

١٢- بالاندماج والتعدّديّة نوسّع من جديد آفاق الفكر

قلنا في ما تقدّم إنّ البكارة الثقافيّة أسطورة ، وهذا الواقع ينسف من الأساس كلّ هويّة ظنّانة ، متزمّتة . ليس حقّنا في أن نكون مختلفين عن سوانا أو في أن تكون لنا هويّة مميّزة هو موضوعَ الجدل هنا ، بل التشويه الكاريكاتوريّ ، الذي يبالغ في تضخيم القسمات ، فيسيء بذلك إلى العلاقات الإنسانيّة ويوتّرها . ولا يجوز ، بأيّ حال من الأحوال ، التذرّع بحقّنا في الاختلاف عن سوانا وفي الحفاظ على هويّتنا ، لنرفض الانفتاح والاندماج والتعدّديّة . ولا يمكن أن تبرز معالم الـ "أنا" وتكتسب قيمةً ، إلاّ إذا اتّخذت لها خلفيّة مشتركة مع سواها ، أقلّ ما يُشترط فيها أن تكون إنسانيّة . سبق أن أكّدنا ، ونحن الآن نكرّر ، أنّ كلّ ثقافة تقوم على الائتلاف والاختلاف في آن ، على الاقتباس والاندماج ، على الجمع بين العناصر المتجانسة والمتباينة ، أي التي لم يتمّ هضمها بعد . وقد سبق لثقافتَينا ، ثقافة الإسلام وثقافة الغرب ، أن عاشتا على مرّ العصور هذا التوتّر الذي يمزّق القلب ويغنيه في الوقت ذاته .

قلنا إنّ الثقافة الغربيّة تُنعَت عادةً بأنّها يهوديّة مسيحيّة وإغريقيّة رومانيّة ، وهذا ليس بخطإ ، لكنّه مفهوم ضيّق النطاق . وعلى الرغم من الجهود التي بُذلت ، لا سيّما في العقد الأخير ،كما يَثبُت ذلك من حلقة البحث الحاضرة ، لإدخال المساهمة العربيّة الإسلاميّة ، التي يصفها روجه غارودي " بالتراث الثالث " ، في ثقافة لا يمكن أن تكون بعد اليوم إلاّ عالميّة ، فانّ الحدث الجوهريّ بالنسبة إلى العقليّة الغربيّة ، هو أنّ الانتصار الذي أحرزه شارل مارتل على الحملات الإسلاميّة عام ٧٣٢ أنقذ الغرب من الهمجيّة . ممّا لا ريب فيه أنّ الأصوليّة لا تسهّل الأمور . وكلّنا يعرف نتائج الفتوى التي صدرت ضدّ سَلمان رُشدي ، ثمّ ضدّ تَسلِمة نَسرين . لكن مَن مِن الذين تابعوا المراحل الدراسيّة الابتدائيّة والمتوسّطة والثانويّة

وحتّى الجامعيّة ، يعرف المساهمة الضخمة التي قدّمها الإسلام للغرب في الفلسفة والطبّ والعلوم والرياضيّات ، وتمّ نقلها خصوصًا عن طريق إسبانيا ، ولولاها لربّما ما كانت هذه الحضارة على ما هي عليه اليوم ؟ مَن باستثناء المختصّين يعرف مدارس المترجمين ، التي تمّ إنشاؤها في ناربُنّ وسالِرنو وبالِرمو وإشبيلية ولا سيّما في طُلَيطِلة في القرنَين الثاني عشر والثالث عشر ، وقامت بدور حاسم في نقل التراث العربيّ الإسلاميّ إلى الثقافة الغربيّة ؟ إنّ معظم المؤلّفات التي تركها لنا القرطبيّ ابن رُشد (١١٢٦-١١٩٨) حُفِظَت لنا باللاتينيّة والعبريّة . ليس الأمر هنا مجرّد هيام بالذات وحنان إلى غابر الأزمان ، إنّما المسألة أخطر بكثير . فعندما يحذف المرء من الحافظة الفرديّة والجماعيّة ، ذكر هذه المساهمة ، ليُلقِيَه إلى يد النسيان العابثة ، فانّ الفكرة الوحيدة التي يحتفظ بها الغرب عن العربيّ المسلم هي أنّه مهاجر مُعوِز ، أو أمير دعّار ، أو امرأة محجّبة بالخمار المسمّى إسلاميًّا . طبعًا ، ليس من شأن هذه التصوّرات كلّها أن تحثّ على التعاطُف والتقارُب . فالحركات الأصوليّة كلّها بلا استثناء تُؤثِر التركيز على الضربات الموجَّهة إلى الخصم أو الصادرة عنه ، لأنّ ذلك يُنشِئ ذاكرةً انتقاميّة ، قائمة على القوميّة المتطرّفة الانعزاليّة . وهكذا نُعكّر الحاضر ونرهن الماضي . وبالتالي فإنّ المعارك التي تُخاض لصالح الدمج في التعدّديّة ، والمحافظة المتسامحة على الهويّة ، لا يمكن أن تكون رابحة بصورة نهائيّة . لذا وجب علينا أن نُعيد باستمرار فتح آفاق الفكر . كان المأسوف عليه لُوي غارديه (Louis Gardet ١٩٠٤-١٩٨٧) الذي أمضى حياته كلّها في بناء جسور بين المسيحيّة والإسلام ، كان قد عَنوَن أحد مؤلّفاته " فَتْحُ حدود الفكر " [٢٣] . " كان

---

[٢٣] L. Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*. Préface de Georges Anawati, Paris 1982.

تلميذًا وصديقًا لجاك ماريتان (Jacques Maritain) ، وعلى غراره عرض الشروط الجوهريّة للثقافة الإنسانيّة المتكاملة ومنزلة المسيحيّ في المدينة الزمنيّة " [٢٤] . ويرى لُوي غاردِيه أنّ " التجربة التي يتعرّض لها الإنسان بإنشاء أكوان مُغلَقة " تُناقض الثقافة الإنسانيّة " وتغتذي بازدراء الآخر " . كما يرى أنّ الترياق الشافي هو " تعدّد الثقافات الذي هو أمر واقع وفيه الخير . أمر واقع لا يعني أنّ علينا أن نتوافق معه لأنّه يتعذّر علينا أن نتخلّص منه . وفيه خير ، لأنّ التعدّديّة وحدها تصل بين الجميع وبالتالي فهي قادرة على أن تتيح للفطرة البشريّة أن تحقّق وحدتها وتبلغ كامل أهدافها ، بكلّ ما في هذه الأهداف من طموح وغنى " [٢٥] . إذا كنّا نريد إذًا أن نُنشئ ، ليس فقط بين ثقافتَينا – اللّتين جعلتا قديمًا الأندلس مجالاً فريدًا يتميّز بالمشاركة الثقافيّة والإخصاب المتبادل – لكن أيضًا بين جميع الثقافات ، عبّارات تُغنينا ، فعلينا أن نكافح باستمرارٍ لفتح حدود الفكر .

إنّ تجميد الحركة من الجانب الإسلاميّ ناجم عن الفارق في النموّ الثقافيّ ، الأمر الذي يعوق الحوار . هنا أيضًا نلاحظ " فاصلاً اختلافيًّا " بين الثقافتَين . فالإسلام يتلقّى أكثر ممّا يستطيع أن يُعطي . والأسوأ من ذلك ، أنّه يشعر بأنّه مهدَّد في هويّته . من هنا إغراءُ " تجربة الأكوان المغلَقة " التي ذكرها لُوِي غاردِيه والتي تستهوي بنوعٍ خاصّ دعاة الأصوليّة .

من الواضح الجليّ أنّه يستحيل علينا ، في أيّة فترة من تاريخنا ، أن نرسُم لوحةً " ائتلافيّة " للتطوّر الثقافيّ . ذلك أنّ المراحل الحاسمة التي مرّت بها ثقافتانا لا تقع على الخطّ ذاته من التسلسل الزمنيّ . فأوج الثقافة العربيّة الإسلاميّة يقع في الماضي . أمّا التفوّق الثقافيّ الغربيّ الذي أخذ يهيمن هيمنةً لا

---

[٢٤] الكتاب نفسه ، ص ١٠ .

[٢٥] الكتاب نفسه ، ص ١٩–٢٠ .

تعرِف التقهقر ، لا سيّما منذ القرن الثامن عشر ، فلا يزال يسود الحاضر .

١٣- لغة التشاؤم

فهل نخضع للتشاؤم ؟ إنّ الأحاديث التي تتناهى إلينا من ضفّة الإسلام وضفّة الغرب ، تحملنا على التشاؤم . ولا أقصد بذلك تصريحات بعضِ نجوم المسرح السياسيّ . فذلك يخرُج عن نطاق موضوعي . إنّما أكتفي بذكر عناوين بعض الكتب . فهي تحمل من الإيحاءات ما يكفيني مؤونةَ التعليق : – كلير بريير وأوليفيه كَرّه : " الإسلام ، أهو حربٌ على الغرب ؟ " [٢٦] . – جان بيير بيرونسيل-أوغوز : " عوّامة محمّد " [٢٧] . – ف. س. نيبول : " غسقٌ على الإسلام " [٢٨] . – ولم أذكر إلاّ النزر القليل ...

الإسلام هو اليوم متحرِّر تمامًا من وطأة الاستعمار . ومع أنّه لا يزال تابعًا من الناحية الاقتصاديّة ، فقد تخلّص من عُقَده . إنّه يعارض – لا سيّما بلسان الأصوليّين – تبحّر الغرب في العلم وتفوّقه ، ولا يرى في ثقافة الغرب إلاّ استغلالاً للإنسان وحطًّا من كرامته .

إليكم كيف أنّ السيّد قُطب ، الذي يقال إنّه الأب الروحيّ للحركة الأصوليّة الإسلاميّة ، والذي قضى نحبَه شنقًا بأمر من عبد الناصر ، يرسم لنا لوحة للثقافة الغربيّة ، التي صُدِم بها في الولايات المتّحدة الأميركيّة ، حيث تسود تلك الثقافة بألمع مظاهرها . يذكر السيّد قطب أنّ المسلمين كانوا أقلّيّة في أميركا . فمنهم مَن كان يتّخذ موقفًا دفاعيًّا للذود عن الإسلام . أمّا هو ففضّل الموقف الهجوميّ يعيب فيه على الغرب جهله

---

[٢٦] Claire Brière - Olivier Carré, *Islam. Guerre à l'Occident ?*, Paris 1983 .

[٢٧] Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet*, Paris 1983 .

[٢٨] V. S. Naipaul, *Crépuscule sur l'Islam*, Paris 1981 .

وعداءه للإسلام ، ويندّد بمعتقداته الدينيّة ومظاهر حضارته الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة . ثمّ يستنكر بحدّة العقيدة المسيحيّة في الثالوث والخطيئة الأصليّة والخلاص ، وينعتها بأنّها تخالف العقل والضمير . ثمّ يتعرّض للأنانيّة المتجسّمة في الرأسماليّة بما فيها من أنواع الجشع والاحتكار والربا ، وللاهتمام المُفرط بالأفراد ، الذي يقف عائقًا دون التضامن العفويّ الذي يتعدّى قوانين التضامن الاجتماعيّ . ويصل أخيرًا إلى الحياة الزريّة المتّسمة بالمادّيّة والإباحيّة واختلاط الرجال والنساء ، والبغاء ، والغشّ ، ثمّ إلى نظام الأسرة ، وإلى العنصريّة . ويخلُص إلى أنّ الإسلام فيه بخلاف هذا كلّه نظرة سامية في الإنسان ، وروح إنسانيّة نبيلة [٢٩] .

إذا كان هذا هو نوع الكلام الذي سنتخاطب به فإنّه يستحيل أن يكون هنالك إيّ " ائتلاف " بين ثقافتَينا ، بل يبدو أنّه محكوم عليهما بألاّ تسيرا معًا سيرًا " ائتلافيًّا متزامنًا " . وفي هذه الحالة ، لا بدّ أن تتطوّرا على سُبلٍ مختلفة أو متعارضة . أمام هذا الأمر الواقع ، لم يبقَ إلاّ أن نستسلم إلى رأيِ كلير بْريير ، من أنّ " كلّ محاولة للتحاور ، والحالة هذه ، تبدو باطلة أو وهميّة " [٣٠] .

١٤- التوافق الثقافيّ والترافد

الاستسلام إلى اليأس هو بمثابة انتحار لكلتا الثقافتَين . لذا ينبغي علينا ، قبل كلّ شيء ، إذا أردنا " الائتلاف " لثقافتَينا ، أن نهيّئ جوًّا من التقدير المتبادل ، وهذا شرط لا غنى عنه لكلّ تعارُف حقيقيّ واقعيّ بيننا ، ولكلّ تبادُلٍ مُثمر خالٍ من العدوان والاجتثاث والإقطاع . تلك هي شروط

---

[٢٩] السيّد قطب ، " علامات على الطريق " ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٦٠ .

[٣٠] C. Brière - O. Carré, 34 .

الحوار الحقيقيّ ، " الذي يعلم فيه كلّ متحاور أنّ الطـرف الآخـر يعاملـه كما هو ، على علاّته ، مقدِّرًا الأسباب التي تحمله علـى الحيـاة وعلـى الحـبّ . وما إرادة الاعتراف بالآخر والتعرّف إليه كآخر ، إلاّ صيغة احـترام لـه ، لا بدّ منها لكلّ تبادُل وكلّ تفـاهُم . أجَـل ، مـن الأسـهل أن ننسـاق ، بـل أن ننخدع بمنظومة من التعادلات أو التعارضات ، أقمناها على عَجَل ، لأنّنا عجزنا عن أن نضع ذواتنا مكان الآخر ، لنقدّر اعتباراته الخاصّة كمـا لـو كانت اعتباراتنا ، على حدّ تعبير جاك ماريتان "[٣١] .

من البديهيّ أنّ للإسلام والغرب تاريخًا طويلاً من التعايش والتبادل . هذا أمر ثابت لا مجال لمناقشته ولا بدّ من تأكيده بكلّ ما أوتينا من قوّة . فالنهضة الغربيّة مدينة للإسلام بالكثير ، كما أنّ نهضة الإسلام الحديثة مدينـة للغرب بالكثير . وبيننا اليوم ، علـى الرغـم مـن جميـع المصاعـب الـتي لم نحـاول طمسها ، لغة مشتركة للتخاطب . صحيح أنّ هنالك أصواتًا شاذّة . إنّمـا المهمّ ألاّ ندَعها تَطغى على صوت التعقّل والتآلف .

هنالك أمر ثابت آخر ، وهـو أنّ عالمنـا آخـذ في التقلّـص . ولم يبـقَ لدينا من خِيار سوى أن نقبل بالجِوار وبالامتزاج الثقافيّ ، على أن يكـون جيّدًا وأن ننهض به بكامل وعينا خدمـةً لمصلحـة الجميـع . وعلينـا ، مـن الآن فصاعدًا ، أن نؤالف بين ما لنا وما نقتبسه من غيرنا ، بين الخاصّ والعامّ ، وعلينا أن نحافظ على هويّتنا دون التقوقع في العزلة ، وبكلمة واحدة ، علينا أن نأخذ ونعطي في تبادل حرّ من المشاركة والإخصـاب المتبـادل ، دون أن ننقـاد لروح القوميّة الضيّقة المتزمّتـة أو للإقطـاع الفكـريّ . إنّ الإسـلام يتلقّـى اليـوم كثيرًا من الغرب ، من المعـدّات التقنيّـة الأكثرِ تقدّمًـا في العـالم ، إلى القمصـان

---

[٣١] راجع :

L. Gardet, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Paris,1986 ; - Jacques Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, 137.

القطنيّة الصيفيّة (T-shirts) . لكن هل الغرب متأكّد من أنّه ليس بحاجة إلى أن يقتبس شيئًا من الإسلام ؟ إنّ روجه غارودي – المفكّر الذي شوّهوا مطالبه المتتالية بإقامة نظام اجتماعيّ جديد للبشريّة ، التي ستضمّ قريبًا عشرة مليارات نسمة ، وأوّلوها بأنّها تدلّ على عدم الاتّزان ، وعلى السعي لأغراض خاصّة – روجه غارودي يشكّ في ذلك وينظر إلى الأمور نظرةً ثاقبةً تستحقّ أن نفكّر فيها تفكيرًا أكمل . فالإسلام ينطوي على وعود للغرب [٣٢] ، كما أنّ في الغرب انفتاحات للإسلام .

نحن كلّنا نجابه اليوم انقلابات عميقة في الميدان الثقافيّ ، كما أنّ القيَم التي كانت تبدو لنا الأكثرَ ثباتًا أصبحت تُعاد إلى بساط البحث . ويقول روجه ميل في هذا الشأن : " بقينا فترة طويلة نظنّ أنّ الزواج مؤسّسة حاسمة ، تضمن الحبّ للزوجَين والسعادة للأسرة ، وإذا بأولادنا يخبروننا أنّه لا ارتباط بتاتًا بين الزواج والحبّ والجنس والسعادة ، وأنّ الزواج سيصبح قريبًا عقبةً كأداء تحول دون الحبّ ودون الممارسة الجَذِلة الأصيلة للجنس ودون السعادة . وماذا تُرى أحفادنا يقولون لنا ؟ " [٣٣] . لا يسوغ للإسلام أن يتّهم المعسكر الغربيّ أو يلومه . ولا يجوز له خصوصًا أن يداعب الأحلام الذهبيّة . فنحن نعيش في عالم تخترق فيه الموجات الإذاعيّة جميع الجدران ولم يَعُد أحد منّا في مأمن من العدوى . ووباءُ السيدا (الإيدز) يعيث فسادًا في إفريقية أكثر من أيّ بلد في العالم . وعن طريق الأقمار الصناعيّة التي تجوب الفضاء بلا رادع وكذلك عن طريق وسائل الإعلام – أو التشويه – الأخرى ، غدا الإسلام ، وسيغدو أكثر فأكثر ، خاضعًا للتحدّيات عينها والمِحَن عينها ، والتساؤلات عينها .

---

[٣٢] Roger Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris 1981 .

[٣٣] Roger Mehl, *Essai sur la fidélité*, Paris 1984, 5 .

كلّنا اليوم نبحر في الفضاء الكونيّ على كوكب أمسى أصغر ممّا تقتضيه أحلامنا وطموحاتنا . وبفضل الأساليب التقنيّة الحديثة أضحى الانعزال الثقافيّ وهمًا . ويقول جان-بول شارنيه في هذا الشأن : " إنّ المعضلة الحقيقيّة للإنسان العربيّ لم تَعُد انتقاد الحضارة الغربيّة بقدْر ما هي تمحيص الثورة العلميّة والتقنيّة والتطوّر الاقتصاديّ ، أي الأمور التي سبّبت تحوّل تلك الحضارة وتسبّب حاليًّا تحوّلاً مماثلاً في القيَم العربيّة الإسلاميّة " [٣٤] .

ها نحن إذن ، إسلامًا وغربًا ، نجابه تحوّلات ثقافيّة جذريّة ، مرتبطة حتمًا بتحوّلات تقنيّة واقتصاديّة لا ترحم أيًّا من مجتمعاتنا ، حتّى لو كان هنالك فوارق في المراحل الزمنيّة لتلك التحوّلات وشدّتها . فأمام هذه التحدّيات والتحوّلات التي تجابهنا ، تقتضي منّا المصلحة المشتركة ، أن نؤالف زمنيًّا ما لنا من وسائل ، فنجعل تنوّعاتنا ، أي أنغامنا المتعدّدة الأصوات ، معزوفةً متناغمة قادرة أن تردّ على التحدّيات التي تجابهنا وتجابه مصيرَنا المشترك .

الحركات الأصوليّة هي أمراض الهويّة الهزيلة . ولأنّها ترفض التبادل والتغيّر فهي تتغذّى بالبؤس المادّيّ والمعنويّ . فإذا لجأنا إلى دواء القمع الكلّيّ ، أي إلى معالجة الأعراض معالجة دقيقة مؤلمة ، لما حصلنا على نتيجة ، بل على النقيض من ذلك ، إنّه يؤدّي إلى تعزيز الأصوليّة بالاستشهاد . العلاج المُجدي الوحيد هو الذي يؤثّر في العقليّات ويجعلها تتحرّك وتتطوّر من الداخل . إنّ اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام محظوظة بأنّ لها معالم استدلاليّة مشتركة . وليس من الوهم في شيء أن نستنبط منها أسُس ثقافة إنسانيّة يهوديّة إسلاميّة مسيحيّة ، دون أن نقع في النسبَويّة ولا في التوفيقيّة . إنّ هذه الثقافة الإنسانيّة هي خير دواء لمعالجة جميع الانحرافات . ذلك هو برنامج

---

[٣٤] Jean-Paul Charnay, *Les contre-Orients, ou comment penser l'Autre selon soi,* Paris 1980, 173.

ثقافيّ في متناولنا تمامًا، يُتيح لنا، في روح ائتلافيّة ودون أن نستبعد صيَغ التفكير الأخرى، مع الله أو من دونه، أن نُعِدّ بعض الحلول المشتركة للمعضلات الخطيرة التي تثيرها حضارتنا المعاصرة، التي لم تَعُد غربيّة ولا شرقيّة، بل فقط إنسانيّة تشمل كرتنا الأرضيّة برمّتها.

١٥- من أجل أخلاقيّات شاملة

شَهِدَت مدينة شيكاغو مؤخّرًا (من ٢٨ آب/أغسطس إلى ٤ أيلول /سبتمبر ١٩٩٤) المجلس النيابيّ الثاني للأديان [٣٥]، المخصَّص لوضع الأخلاقيّات الشاملة [٣٦]. فشهد ٦٥٠٠ شخص تلاوة البيان الختاميّ، ممّا يدلّ على شدّة الاهتمام بالموضوع. فكان المؤتمر حدثًا جَلَلاً. وإذا أسفر هذا الحدث في المستقبل عن النشاط الذي نتوسّمه، فإنّه قد يُؤذن بفاتحة عهد جديد في العلاقات بين الأديان وبين الأجناس البشريّة. ويصرّح البيان الذي أقرّه أعضاء المجلس بحماسة، أنّ أسُس الأخلاقيّات الشاملة، المشتركة بين أتباع جميع الطوائف الدينيّة وغير المؤمنين، موجودة فعلاً. فالقاعدة الذهبيّة القائلة "كلّ ما تريدون أن يفعله الناس لكم، إفعلوه أنتم لهم" (متّى ٧ :١٢/ لوقا ٦: ٣١)، لها معادل في جميع الأديان [٣٧]. فالبشريّة أسرة كبرى.

---

[٣٥] عُقد المجلس الأوّل هناك سنة ١٨٩٣. وفي خلاله ألقى الهنديّ سوامي فيفكانندا (Swami Vivekananda) خطابًا شهيرًا عن "تناغم الأديان". ومن ١١ لى ١٩ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٩٣ احتُفل في كالكوتّا بالذكرى المئويّة لهذا المجلس، واشترك في الذكرى أكثر من عشرة آلاف شخص ينتمون إلى طوائف مختلفة. راجع: *Current Dialogue* 25, Geneva 1993, 16.

[٣٦] راجع:
H. Küng - K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München ²1996.

[٣٧] راجع الحاشية السابقة، ص ٨١-٨٢.

إنّها عيال الله وتنحدر من أصل واحد. في هذه العائلة مُتّسع للمؤمنين ولغير المؤمنين في جوّ من الوئام والتسامح: " قُل للّذين آمنوا يَغفِروا للّذين لا يرجُون أيّامَ الله ليَجزِيَ قَومًا بما كانوا يكسِبُون. مَن عمِلَ صالحًا فلنفسه ومَن أساء فعليها. ثمّ إلى ربّكم تُرجَعُون " (القرآن ٤٥: ١٤-١٥).

لنا حقوق الإنسان. هذا جيّد، لكن لا يكفي. إنّ الاندماج الشامل الذي يتناول العالم بأسره، يقتضي وضْع دستور للأخلاقيّات الشاملة: الإعلان العامّ لواجبات الإنسان. لا ريب أنّ للأديان دورًا في هذا الإعلان أو هذه الأخلاقيّات. والأديان، مع ما يميّزها أو يفرّق بينها، تحمل وتُبلّغ قِيَمًا شاملة. المستقبل هو للتعدّديّة، تعدّديّة الإجماع والوِفاق. وما كتبه وِلْفرِد كَنتْوِل سميث (Wilfred Cantwell Smith) منذ بضعة عقود، لا يزال صحيحًا بل ينطبق على أيّامنا أكثر من أيّ وقت مضى: " إنّ الحياة الدينيّة للبشريّة، ابتداءً من اليوم، إذا كان لا بدّ أن نحياها، فسنحياها في نطاق التعدّديّة الدينيّة ... هذا صحيح بالنسبة إلينا جميعًا، ولا أعني البشريّة عمومًا فحسب، على الصعيد النظريّ، بل أقصدُك أنتَ كما أقصد ذاتي باعتبار كلٍّ منّا شخصًا فرديًّا. ولم يَعُد أتباع أيّ طائفة أخرى بمثابة مَن يقطن حيًّا بعيدًا، لا يصلحون إلاّ أن يكونوا موضوعًا للوصف، يثير الفضول، في يوميّات رحّالة. بل كلّما كنّا واعين وملتزمين في الحياة، شعَرنا أنّهم جيراننا وزملاؤنا ومنافسونا أو أصدقاؤنا. فالكُنفوشيّون والهنديّون والبوذيّون والمسلمون ليسوا معنا في الأمم المتّحدة فحسب، بل في الشارع أيضًا. إنّهم يؤدّون دورًا متزايدًا في تقرير مصير حضارتنا. ليس هذا فحسب، إنّما نحتسي معهم شخصيًّا فنجانًا من القهوة أيضًا " [٣٨]. وقال مؤخّرًا إيلي فيزِل

---

[٣٨] W. C. Smith, *The Faith of Other Men*, New York 1963, 11.

(Elie Wiesel) الذي فاز بجائزة نوبل للسلام عام ١٩٨٦ ، قال في مذكّراته : " إنّ الأديان لا تتعارض وتتناقض إلاّ من الخارج ، في الأمور السطحيّة "[٣٩] . أمّا الآن وقد أطلّ علينا فجر القرن الحادي والعشرين ، فإنّ التعايش في التعدّديّة لم يبقَ أمرًا قابلاً للنقاش . إنّه يقتضي حقًّا ثقافة وأخلاقيّات على نطاق عالميّ شامل ، كما يستلزم المساومة في سبيل السلام .

١٦– نحو عالم بلا حدود

عندنا ألعاب رياضيّة لا تعرف الحدود . فهل يكون لنا يومًا عالم بلا حدود ؟

إنّ مثل هذا اليوم ، " يومِ أحلامنا " ، يبدو لنا بعيدًا ، وفترة الانتظار تبدو طويلة بسبب نَفاد صبرنا ، وتَوقنا الحارّ إلى الوصول ، والآلامِ التي نعانيها في الوقت الحاضر ، والقلق الذي يساورنا من مستقبل غير مضمون ، وخوفنا من الفشل . وإذا طالعنا أرنلد توينْبي (Arnold Toynbee) عَجبنا لكثرة الحضارات التي ماتت لأنّها لم تعرف كيف تسيطر على مصيرها ، وشَعَرنا بالقلَق لأنّ حضارتنا قد تموت كغيرها ، واجتاح التشاؤم كيانَنا ! ...

غيرَ أنّ التاريخ يعلّمنا أيضًا أنّه ، إذا كانت الحضارات زائلة ، فإنّ الحضارة بمعناها الشامل ، كما استشَفّ ذلك نابغةُ البحر المتوسّط ابن خلدون ، هي ارتقاءٌ مستمرّ . كان المِشعل ينتقل من يد إلى يد ، أمّا الشعلة فكانت أحيانًا تَخبو ، لكن دون أن تنطفئ ، وفي النهاية كانت تتألّق بنورٍ يزداد سناءً . ولئلاّ تكون مسيرتنا اليوم مجرّد سباقِ بَدَلٍ ، تتخلّله جُثَث الحضارات الميّتة ، فلا بدّ لنا من عالمٍ بلا حدود ، عالمٍ متضامنٍ . ويبدو لنا أنّ البشريّة اتّخذت منعطَفًا في هذا الاتّجاه ، لا تَراجُع عنه . إنّما كم من

[٣٩] E. Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie*, Hamburg 1995 .

فظاعة تلطّخ حاضرنا بالعار ، وتكاد تَغدو خبزَنا اليوميّ : الصومال ، زائير ، البُسْنَة ، المافيا ، السيدا (الإيدز) ، اختلال التوازن بين الشمال والجنوب ، البؤس المدقع بإزاء الغنى الفاحش إلخ . أَفَلا بدّ إذًا من الوقوع في التشاؤم ؟

ليس من العسير على المرء المكتئب ، بل بمجرّد المرء الواقعيّ المتنبّه ، أن يرسم لوحة قاتمة مليئة بالعقبات لمسارنا الحاليّ . فهل ذلك حقّ ؟ أَفَلَيس الاعتقاد بحتميّة الكارثة ، يحملنا على الاستلقاء على سريرنا ويُفضي في النهاية إلى وقوعها ؟ إنّ موازنتنا، بما فيها من إيجابيّات وسلبيّات ، إن هي تناولَت بضعةَ ألوف من السنين من تاريخنا الواعي المكتوب – ناهيك عمّا قبل التاريخ من حِقَب لا أوّل لها ولا تال ، أعني علم الإنسان الذي لم نكَد نباشر استكشافَه بَعد – إنّ مثل هذه الموازنة ، أَفَلا تكون أساسًا معقولاً للتفاؤل في مستقبلٍ أفضل ، قريب نسبيًّا ، ولو كان محفوفًا بالمخاطر التي لا بدّ منها بطبيعة الحال ؟ إذن لا تفاؤلَ ساذَج ، يحملنا على التراخي والتساهل في محاسبة الضمير والشعورِ الخدّاعِ بالرضا ، والكفّ عن شَحْذ العزائم ، ويعرّضنا لخطرِ فشلٍ ذريع . ولا تشاؤمَ مُبالَغ فيه ، يَشُلّ عزائمنا ويحملنا على اليأس ، في مسيرة رتيبة على طريق الاستسلام إلى قَدَريّة كئيبة ، حتّى يُسلِمنا في النهاية ، مغلولي الأيدي والأرجل ، إلى هزيمة نكراء . بل حافزٌ على قَلَقٍ واعٍ معقول ، يحملنا على سهرٍ حريص دائم فيضمن لنا أفضل فُرَص للنّجاح . إذن ليس هنالك معاركُ رابحة مُسبَقًا ، ولا معارك خاسرة مُسبَقًا . بل الأمر رهْن بالقرار الأمثل الذي يقع عليه اختيارنا .

الهويّات لا غنى لنا عنها . وإنّ عالَمًا من المُبتذَلات ، لا تنوّع فيه ولا هويّات ، هو عالم تافه ، غير صالحٍ للحياة ، خالٍ من كلّ نَكهة . لكنّ

هذا لا يبرّر أن تكون الهويّات فيه متشامخة ، متزمّتة ، مُتيّمة بحُبّ ذاتها ، عدائيّة . فكلّنا مخلوق من طين واحد .

" هذا العالم مصنوع من صلصال ، وما قلوبنا إلاّ حصاده " [٤٠] .

---

[٤٠] Sir Muhammad Iqbal, *Botschaft des Ostens*, Wiesbaden 1963, 15 .

المناقشات في الجلسة العامّة
مدير الجلسة : البروفسّور قسطنطين باتلوس (Patelos)
(أثينا – الإسكندريّة)

هيدوياتوف :

اعتبار القيم الإنسانيّة العامّة والقيم الإقليميّة

يقيني أنّ الثقافة ستزداد أهمّيّتها في القرن الحادي والعشرين في إطار العلاقات الدوليّة . ولذلك أودّ ، تعقيبًا على محاضرة البروفسّور طالبي القيّمة ، أن أعرض بعض الملاحظات . إنّ العلاقات الدوليّة في القرن المقبل سوف تستمرّ في السير على درب الحوار بين ممثّلي الثقافات المختلفة . ولكنّ الثقافات لها قاعدتان مختلفتان . القاعدة الأولى هي القيَم الإنسانيّة العامّة ، مثل قيَم الإنسانيّة والخير والنُّبل والكرَم وحبّ الوطن والكرامة الشخصيّة . وهذه القيَم الإنسانيّة العامّة هي أيضًا القيَم الأساسيّة في الإسلام والمسيحيّة ، وقد ساهمت في جعل هذين الدينين من الأديان العالميّة . فكون هذه القيم مشتركة يُلقي أساسًا صالحًا طيّبًا لتكييف العلاقات المتبادلة بين الجماعتين الدينيّتين . ومن جهة أخرى ، قد حان الوقت لانبساط القيَم الوطنيّة والإقليميّة . وهذه كثيرة العدد ، متنوّعة الأشكال ، مختلفة الواحدة عن الأخرى ، كثيرة الألوان . ومع ذلك يكمن في قلب جميع الثقافات القيَم الإنسانيّة العامّة . هذا ما ينبغي أن لا ننساه .

دراسة الثقافة الخاصّة وتعزيز تثقيف أعلى

وأنا أرى أنّ تطوّر جميع الثقافات الوطنيّة ملتحق بارتباطها بالقيَم

الإنسانيّة العامّة وبعلاقتها المتبادلة . وذلك ينبغي أن يكون أساس جميع الثقافات ، وبهذا المعنى يمكن التحدّث عن عولمة التطوّر الثقافيّ . فمن الصعب تصوّر قيام ثقافة عالميّة واحدة ، ودين عالميّ واحد ، على الأقلّ في المستقبل القريب . ولكنّا نحن نقابل في الساعة التاريخيّة هذه ، مشكلة العولمة ، والأمر يدور من الناحية الأولى حول القيَم الإنسانيّة العامّة ، التي يجب الكشف عنها في قلب جميع الثقافات الإقليميّة . ثمّ إن غنى الحياة الروحيّة والثقافة العقليّة يكمن في تاريخ كلّ جماعة . ولذلك علينا بالنظر إلى البلدان الإسلاميّة أن نُكبّ أوّلاً وقبل كلّ شيء على تاريخها الخاصّ ، فنبحث في تطوّرها وفي نضالها في سبيل الاستقلال . ومن ناحية أخرى ، سيدور الأمر حول التربية ، إن نحن تذكّرنا أنّ نصف السكّان في البلدان الآسيويّة أمّيّون . فالسؤال هو : كيف نستطيع أن نُلقّنهم القيَم الإنسانيّة العامّة ، إن كانوا هم لا يُحسنون القراءة والكتابة ؟

وهكذا علينا أن نتحدّث في القضيّتين ، قضيّة القيَم الإنسانيّة العامّة وقضيّة القيَم الوطنيّة . وكلا الفئتين يجب أن تدخلا في علاقة متبادلة . ومن واجبنا تعزيز التبادل بينهما .

ترولّ :

من هم " المؤمنون " ؟

أشكر للبروفسّور طالبي محاضرته شكرًا طيّبًا . ولي في الموضوع بعض الأسئلة . أودّ أوّلاً أن أحظى على شرح أوفى لمفهوم " المؤمن " . أتَعني أولئك الناس الذين يؤمنون بشخص إلهيّ ؟ أم يشمل المفهوم أيضًا المؤمنين الذين ينتمون إلى البوذيّة ، أو أيضًا أولئك الذين يؤمنون بكرامة الإنسان المطلقة ، دون أن يربطوا ذلك با لله مباشرةً ؟

تقبّل كُتُب الآخرين والاختلاف في فهمها

سؤالي الآخر يتعلّق بالتقبّل المتبادل للكتب المقدّسة. فالمسيحيّة الأولى كانت جماعة دينيّة عاش مؤسّسها يسوع وتغذّى من كتب بيئته الدينيّة والثقافيّة. ولكنّا نلاحظ كيف يتّخذ يسوع من هذه الكتب موقفًا خاصًّا لا اشتباه فيه، موقفًا يختلف في كثير عن الموقف الذي اتّخذه آنذاك معاصروه اليهود. وهذا أثّر ولا شكّ تأثيرًا بالغًا في علاقات أتباع يسوع بسائر المؤمنين اليهود. مثل ذلك طريقة نبيّ الإسلام في قراءة الكتب بما فيه كتب العهد الجديد المسيحيّة. فقراءته لكتب الإيمان المسيحيّ تختلف جوهريًّا عن مفهوم المسيحيّين لكتبهم الخاصّة.

فعندما يُقال إنّ علينا أن نقيم علاقة متبادلة بيننا بالنسبة إلى الكتب المتداولة، أينتج من ذلك تنحية القراءة المتبادلة الناقدة، إن كانت كتب تراث معيّن تتوجّه لا إلى أتباعها فقط، بل إلى جميع الناس؟ إلى جميع الناس الذين يملكون وعيًا وعقلاً ناقدًا ويلزمهم أن يعملوا التفكير بتمييز ناقد في الواقع كلّه؟ فيبدو لي أنّ الأمر هنا قضيّة مُشادّة برهانيّة (ديالكتيّة). فمن جهة، لدينا احترام الكتب المقدّسة وواجب الانفتاح حيالها، انفتاحًا لا يجوز له، من جهة أخرى، أن يُبطل أوّليًّا كلّ موقف ناقد.

الهويّة الدينيّة كثيرًا ما تكون مرتبطة بهويّات أخرى

لي سؤال أخير في الهويّة التي تعود إلى الإنسان على أساس إيمانه. أيَرى المحاضر أنّ هذه الهويّة تختلف عن الهويّة الثقافيّة، مع العلم أنّ الشخص الواحد الذي ينتمي إلى جماعة دينيّة معيّنة واحدة، ينطبع بتأثير ثقافات مختلفة أو مختلطة؟ فلنلتفت مثلاً إلى وضع مسيحيٍّ هنديّ أو مسلم هنديّ. فالمسلم الهنديّ لديه بعض عناصر ثقافة عربيّة، تتعلّق بالطريقة التي يتمّ فيها إعلان إيمانه وتعليمه في الهند، وفي الوقت نفسه يوجد في

هويّة المسلم عنصر هامّ من الثقافة الهنديّة . وهكذا تنشأ ، في إطـار نظـرةٍ مجملة ، ثقافة الإسلام الهنديّة الخاصّة . ومثل ذلك يمكن قوله في المسيحيّين ، لا سيّما الذين يقطنون منهم في جنوبي الهند ، في كرالا وتاميل نادو .

إنجنير :

الهويّة ونواحيها المتنوّعة

وَدَدْتُ لو كـان لدينـا جميعًـا شـيء مـن نُبْـل النفـس والرؤيـة الـذي انكشف في محاضرة البروفسّور طالبي . فإنّ مثل هذا من شـأنه أن يخفّـف من حدّة التوتّرات في العالم . أمّا الهويّة فعندي فيها بعـض الأسئلة ، خصوصًـا بالنظر إلى العولمة . نحن جميعًا نملك – كما أكّد بحقّ البروفسّـور طـالبي – هويّة متعدّدة . فأنا لستُ فقط مسلمًا ، بل أنتمي أيضًا إلى فرقـة البُهُـرا ، وأتكلّم لغة المهاراتي وأعيش في مهارشترا ، وأنـا هنـديّ . ونواحـي هـذه الهويّة تبدو للعيان وفقًا للقرائن . فإن تعرّض بلدي للهجوم مـن قِبـل بلـد آخر ، تنكشف هويّتي الهنديّة . ولكن إن نشـبت في بلـدي خصومـة مـع الهندوسيّين ، فعندها أشعر بأنّ هويّتي الإسلاميّة معنيّـة في هـذا الظـرف . أمّا إذا حدث نزاع بين مقاطعتي ومقاطعـة أخـرى ، فتكـون ردّة الفعـل عنـدي مطابقة لردّة فعل سكّان مهارشترا . فقضيّة الهويّة هي إذن متشعّبة الجوانب .

إلى أيّ مدى يمكن الهويّة أن تتطوّر دون أن تضيع ؟

هل يمكن أن تتطوّر الهويّة ؟ هذا هو السؤال الآخر ، وهو سؤال قـام فيه نقاش كثير . هناك من بين علماء النفس مَن يزعم أنّ هذا غير ممكن ، إذ إنّ التطوّر يعني اكتساب هويّة جديـدة علـى حسـاب الهويّـة القديمـة . هذا يصحّ إن صرتُ أنا المسلم مسيحيًّا أو يهوديًّا . فـإن لم تتدمّـر هويّـتي في هذه الحال ، فإنّها على الأقلّ تخضـع لتوجّـه خـاطئ . فليـس إذن مـن

السهل أن نُثبت هل وإلى أيّ مدى يمكن أن تتطوّر الهويّة . فـإن تـأصّلتُ في بلدي في سبيل إحداث بعض التغيّرات ، وخصوصًا ضمن جماعتي الدينيّة في سبيل إجراء بعض الإصلاحات ، لصحّ أن يُقال إنّي بهذا أكتسب هويّـة إسلاميّة إصلاحيّة . ولكنّ هذا لا ينال من هويّتي الإسلاميّة في جوهرها ، إذ إنّها واقع ثابت لا يتحوّل في جوهره . أمّا إن تجاوزتُ هـذا الحدّ ، فـإنّي أُبطل بهذا ديني ، وهذا لا يجوز ويوازي في آخر المطاف تناقضًا باطنًا .

المطلوب النقد البنّاء للعولمة

لي أخيرًا ملاحظة في قضيّة العولمة والهويّة . فالعولمة تمسّ بعـض الهويّـات ، إذ إنّ الهويّة تنشأ وتتفتّح في اللقاء مع الآخريـن . فمتـى شعرت هويّـات عديدة بنفسها مهدّدة من جرّاء العولمة ، قاد ذلك إلى ردود فعـل عنيفـة ، يمكن وصفها بالأصوليّة في كثير من البلـدان . هنـاك نـواحٍ إيجابيّـة في العولمـة ، ولكن هذه النواحي معرّضة لأن تطمرها النواحي السلبيّة .

وهكذا فمهمّتنا تقوم باستنباط تـآلف خـلاّق واستخدام نقـدٍ بنّـاء للعولمة . ينبغي لنا أن لا نرفض العولمة ، ولا أن نقبل بها بدون نظرٍ ناقد .

تشِيا (Chia) :

قليل من الناس يرى أنّ العولمة واقع إيجابيّ

إنّ البروفسّور طـالبي بـدا في محاضرتـه القيّمـة متفـائلاً بالنسبة إلى تيّـارات العولمـة وإلى ردود الفعـل عنـد النـاس حيالهـا. وقـد رأى أيضًـا أنّ عـــدد اللاهوتيّين الذين يقولون بتنحية الآخرين قد بدأ يتضاءل منذ زمن كـارل رانر . قد يصحّ ذلك في الطبقات الراقية ، في المثقّفين والعلماء ، في الذيـن استوطنوا تراثهم الدينيّ الخاصّ ينعمون في ظلالـه بـالأمن والرخـاء . فإن واجهتهم هويّة الآخرين كخطر محدق ، وإن قَدِم إليهم الغرباء ، وتصدّت

لهم أمور غير مألوفة ، فإنّهم لن يروا في كلّ ذلك تهديدًا لهويّتهم . ومن هنا يأتي انفتاحهم للحوار ، وانفتاحهم للتعاون مع الآخرين – مع التقاليد الدينيّة الأخرى ومع الثقافات الأخرى .

الأكثريّة تنمّي " ذهنيّة المُحاصَرة "

ولكن هناك نوعًا آخر من ردود الفعل ، هو الهرب والتهرّب من الآخر ، ممّا قد يؤدّي إلى نوع من " ذهنيّة المحاصرة " وإلى تشييد مواقع دفاعيّة . فتظهر إذّاك ألوان مختلفة من الأصوليّة والانسحاب إلى داخل الموقع الخاصّ والانخراط في تيّارات متزمّتة . ولذلك أرى أنّ الهويّة الشخصيّة لها بقدر معيّن عناصر ثابتة . وفي الوقت نفسه أريد أن أحبّذ حدوث تطوّر فيها يساعد على إسقاط بعض جوانب الهويّة الشخصيّة ونزع نواحيها الميثولوجيّة – وهذا ما أشار إليه عالما النفسيّة الدينيّة جيمس فولر (James Fowler) وفريتس أوزر (Fritz Oser) – وهكذا ينفسح المجال لقيام شيء جديد في الهويّة . هذا لا يصحّ إلاّ بالنظر إلى أناس قد اكتسبوا موقفًا ثابتًا آمنًا ولديهم مستوى ثقافيّ رفيع . وقد بيّنت الأبحاث أنّ هذا لا يمكن افتراض وجوده إلاّ عند ٥ إلى ١٠ بالمئة من السكّان ، فيما القسم الأكبر من السكّان وبالتالي من المؤمنين قائم على مستوى منخفض . فهم يعملون على توثيق هويّتهم وتأكيد تفرّد هويّتهم الدينيّة والثقافيّة الخاصّة وقيمتها المطلقة . فهؤلاء الناس يصعب عليهم طبعًا أن يرتاحوا إلى القيام في بقاع جديدة وينفتحوا للتغيّر .

طالبي :

أسئلة ملحّة

ما قيل حتّى الآن يذكّر بأسئلة تُطرح في أيّامنا ، وتلحّ علينا دون أن

نعرف لها جوابًا في كثير من الأحيان ، أو قد يكون من غير الممكن إيجاد حلّ وافٍ نهائيّ لها ، لأنّها تعترضنا من جديد يومًا بعد يوم . منها المشاكل المتعلّقة بالثقافة وبالهويّة الخاصّة ، حيال جميع القوى الفعّالة التي انطلقت في حياتنا من جرّاء حركة العولمة . ولكنّ هناك بعض الأسئلة قد يسهل الردّ عليها ، حينما يظهر النصّ الكامل لمحاضرتي ، التي لم أتمكّن أن ألقي منها هنا إلاّ أجزاء مقتضبة .

ما يعتبره البعض بنّاءً قد يعتبره البعض الآخر هدّامًا

لقد أشير إلى الفرق بين القيَم العامّة والقيَم الإقليميّة أو الخاصّة ، أي القيَم التي يقتصر إلزامها على مقاطعات عدّة أو على مقاطعة واحدة . وهذا وجه من المسألة المستديمة ، كيف يمكن التوفيق بين الأنا وما حول الأنا في بيئة معيّنة . فالهويّة تقوم على هذه العلاقات بين الأنا والأنت ، بين ما هو لي وغيره . وهذا التجابه بين الأنا والغير الذي يقابله ، قد يقود إلى وضع أحطّم أنا فيه بيئة الآخر الحياتيّة الخاصّة ، أو يحطّم فيه الآخر بيئتي الحياتيّة الخاصّة . وهذا قد يحدث في حدود ضيّقة ، مقابل احتمال وقوع كارثة شاملة بفعل الأنا ، وأنا أذكر هنا التلفزيون والأقمار الاصطناعيّة ، وهي قد تؤدّي إلى تحقّق الخطر الذي جرى الحديث عنه .

وقد وجّهت الكلام في محاضرتي إلى المفكّرين ، لأنّهم في النهاية هم الذين يضعون المناهج التي تطابق المهمّات والمشاكل الراهنة ، بشكل أفضل ، أكان ذلك بالنسبة إلى جماعاتهم الخاصّة المحصورة أو بالنسبة إلى بيئة أوسع . لذلك يجب أن يكون هناك عدد كبير من المفكّرين يعملون على إيجاد الأجوبة الصالحة الأكثر ملاءمة لحلّ مشاكل الناس الذين يتوجّهون إليهم .

مسح الفروق يقود إلى الركود

أكيدًا لاحظتم أنّي أرفض كلّ نوع من مسح الفروق . وبهذا الصدد استعملت مفردات مثل جرّافة وغيرها . فإنّي لا أقدر أن أتصوّر أنّ العولمة الحاضرة التي امتدّت اليوم إلى جميع مجالات الحياة ، يجوز لها أن تُفضي إلى جعل حياتنا تشبه حياة النمل أو النحل . هذا لم يرده الله . إنّ الله خلق جماعة النحل كمثال لمجتمع ثابت لا يتحرّك . ولكن هناك مناهج أخرى في الخلق ، وعلى رأسها الإنسان . والسبب الذي لأجله نحن نقاوم مسح الفروق هو أنّ هذا المسح عقيم ، إذ إنّه لا يعرف المُقابل ولا يجد شيئًا أمامه . فلا يعرف إذن أيّ حوار . وهذا علامة الركود .

التنوّع مبدأ الحركة في العالم وفقًا لمشيئة الخالق

لذلك أوقن أن الله شاء التنوّع ، لأنّه يريد أن يظلّ الإنسان في تطوّر مستديم . ولو أراد عالمًا راكدًا لخلقنا في نهج يمسح الفروق . ومثل هذا النهج موجود ، فيتكلّم القرآن على نهج النحل (قرآن ١٦ : ٦٨) والنمل (٢٧ : ١٨) وما شابه . فالتنوّع هو إذن بُعدٌ جوهريّ في الخَلق ، ووظيفته أن يُبقي العالم في دوّامة التحرّك . وفي هذه القرائن يقوم التوتّر بين الأنا الشخصيّة والأنا الجماعيّة والأنا الشاملة . وهذا التوتّر له أهمّيّة قصوى ، لأنّه هو أساس الفعّاليّة التي تدفعنا ولا تسمح لنا بالركون . وبقدر ما يمنعنا من الهدوء الراكن ، يفرض علينا الفكر ، أي التفكير والتفاعل . وقد يقود ذلك في بعض الأحيان إلى نوع من التفاعل غير المحتمل ، وذلك عندما يقود إلى ضرب الأعناق وحرق الناس ، كما حدث ذلك طوال القرون الماضية .

نحن جميعًا ننتمي إلى جماعات عِدّة

ولنَعُد إلى مفهوم المؤمن . لقد شرحتُ في مقال لي [1] نظري في الجماعة المحدودة ، جماعة البشر . وفي داخل هذه الجماعة هناك عددٌ كبير من الجماعات . ونحن جميعًا ننتمي إذن إلى جماعات عدّة . فهناك أوّلا أسرتي ، امرأتي وأولادي ، ثمّ هناك زملائي ومدينتي وبيئة نشاطي الخ . وكلّ واحد منّا هو مثل ذرّة نواتها قائمة حيث يوجد مفتاحها الجينيّ وهويّتها التي لا تنحلّ . وفي الوقت نفسه كلٌّ منّا متشابك في أنظومة كبيرة من الذرّات والوحدات التي تؤلّف الكون الشامل . ولعلّ الكون الشامل هو الكيان المطلق الذي يُقال فيه إنّنا سوف نرجع إليه . نحن جئنا من عند الله ونسير إلى الله. فنحن قائمون إذن في حال متوسّطة عابرة . وقد نحصل على كمالنا بفضل كياننا الشخصيّ وكياننا الشامل ، عندما ينكشف القناع المُلقى على حياتنا ونصل نحن إلى شكل حياة آخر – حين نكون قد وجدنا الأجوبة عن جميع أسئلتنا في الكيان المطلق .

هذا يصحّ أيضًا في المؤمنين

أمّا المؤمنون فلديهم أوّلاً جماعتهم الدينيّة الخاصّة . المسيحيّون لديهم جماعة دينهم المسيحيّة ، بما فيها الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت . ومثل ذلك يصحّ في المسلمين ، فلديهم جماعة دينهم الإسلاميّة ، وفي باطنها المسلمون باختلاف مذاهبهم ، مسلمون يقتل بعضهم بعضًا بحيث يمكن القول فيهم إنّهم مشتبكون في حروب أهليّة متواصلة . ففي داخل الإسلام توجد حتّى اليوم أنواع شديدة التطرّف من الترافض والإبعاد .

---

[1] عنوانه :
" Une communauté de communautés ", in : *Islamochristiana* 4 (Roma 1978), 11-25.

هناك مسلمون يقتلون في مسجد باكستان مسلمًا آخر – وهذا جرى مثلاً في لاهور في شهر رمضان – لأنّه لا يسود بينهم اتّفاق في المذهب أو في مسائل أخرى. فممّا لا يطاق أن نرى في داخل مسجد وقت الصلاة، أي وقت تواجد الجماعة، أن نرى دمًا يُراق، كما شهدناه في التلفزيون. هذا يبيّن كم يمكن أن تكون الهويّة هشّة، أو مريضة، بحيث تُهاجم الهويّات الواحدة منها الأخرى.

فعندما أذكر جماعة المؤمنين وأمعن التأمّل فيها، ألاحظ أنّ فيها جماعات محدودة، جماعات صغيرة وجماعات أصغر. ففي داخل المسيحيّة نجد إلى جانب أتباع لاهوتيّ مثل كارل رانر آخرين لا يشاطرونه الرأي، فيقولون بأنّ الخلاص لا يشمل العالم كلّه، ولهم موقفهم الخاصّ في قضايا أخرى كثيرة وهم أعضاء في الكنيسة الواحدة. وليس فيها حتّى بالنسبة إلى البابا يوحنّا بولس الثاني – كما نلاحظ ذلك في تصريحات ناقدة فسّرت في وسائل الإسلام – موافقة تامّة على جميع مواقفه.

حول مركز واحد مستديرات تعود إلى "أسرة إبراهيم"

وهكذا فإنّ هناك في الجماعات الدينيّة هويّات تبدو كمستديرات تتألّف حول مركز واحد، والواحد منها داخل الآخر، حتّى نرجع إلى تلك الجماعة التي أسميتها بأسرة إبراهيم. وهذه لها عندي أهمّيّة عميقة، لأنّها تحتوي في نقاط جوهريّة على لغة مشتركة. وأقول عن قصد "لغة مشتركة"، لا حلولاً مشتركة.

قراءة تهجّميّة للكتب المقدّسة

أمّا الكتب المقدّسة، فتمكن قراءتُها قراءة سلبيّة هدّامة، وخبرة التاريخ تثبت ذلك. ويُمكن ترجمة القرآن لتدميره، وهذا يحدث.

ويمكن قراءة الكتاب المقدّس ليُقال إنّه مُحرَّف ، ويمكن قراءته لتدميره . فلدينا نصوص تهدم الأناجيل . وأنا لا أمنع أحدًا أن يفعل ذلك ، لأنّي لا أريد أن أفرض نفسي على الآخرين . ولكنّي أودّ أن أقول لهم : إنّي أعرف هذا النوع من القراءة ، فماذا نتج منه حتّى الآن ؟ لقد جاء بالحروب والتجريح المتبادل . أفلا يمكن أن يكون هناك نوعٌ آخر ؟

وهناك قراءة يتّخذ فيها القارئ موقف الآخر ليستطيع فهمَه

يسوع يرى أنّ ما يقوله هو الوحي الذي لا يمكن تخطّيه . وأقول عن قصد " لا يمكن تخطّيه " ، لأنّ من الثابت عند يسوع أنّه جاء ليُعلن الوحي النهائيّ . ولذلك فمن الطبيعيّ أن يصرّح – وهو يعي نفسه أنّه " الابن " وتجسُّد الكلمة – أنّ الذين أتوا من قبله قد مرّ عليهم الزمن ولم تعد أقوالهم مُلزمة . وهذا ينطبق على فهم العهد القديم ، لا من جميع النواحي ، بل بطريقة معيّنة . ومن جهة أخرى ، يقول يسوع : لم آتِ لأبطل حرفًا واحدًا من الناموس . فلديه إذن ما يجعله يتعلّق بالناموس وفي الوقت نفسه يتخطّى الناموس ، وهو مقتنع أنّ له السلطان لأن يُعلن انقضاء الناموس ، لأنّه جاء بصفة المتجسّد . فلا أريد أن أمنع أحدًا من المسيحيّين من أن يعتبر يسوع الوحي الذي لا يمكن تخطّيه . وأنا أستطيع فهم موقفه بقدر ما أحاول أن أنصّب نفسي في مكانه . وعليّ أن أفعل ذلك ، دون أن يعني هذا أنّي أصبحت من أتباع المسيحيّة . فلو كنت اعتنقت المسيحيّة ، لَما كنتُ حاضرًا هنا ، ولَمَا كنتُ مسلمًا يتكلّم هنا بصفته مسلمًا . ولكنّي أفهم الموقف . وأرجو من الجميع أن لا يتحاشوا هذا الجهد فينصّبوا أنفسهم في مكان الآخر ، ليحاولوا فهم الآخر في ما يحرّكه حقًّا في أعماق كيانه .

هذا يؤدّي إلى هويّة أكثر غِنى

فإن بقيت هويّة الذي يفعل ذلك ثابتة وتطوّرت ، ازدادت هويّته غنى . فليست هي هويّة مدمّرة وممحوقة . بل هي ازدادت غِنى إذ هي أضحت هويّة تعتمد على المعرفة ، لا على الجهل . فالهويّة المُغلقة هي هويّة الجهل ، وهويّة خاطئة .

خوري :

التوتّر بين المشترك والمختلف

يبحث المسيحيّون والمسلمون في هذا المؤتمر عن أمور مشتركة بينهم ، ليقدمّوا إسهامًا في التغلّب على مشاكل عصرنا . وهنا يظهر بطريقة متكرّرة توتّر قائم بين ما هو مشترك بيننا وما هو مختلف نظرًا إلى خصائص ديننا . وأودّ هنا أن أشير إلى ثلاث قضايا .

أيجوز قبول حقوق الإنسان ، ولكن بتحفّظ ؟

القضيّة الأولى تتعلّق بإلزاميّة حقوق الإنسان . إنّ البروفسّور لوف قال إنّ الدين عليه أن يواجه حقوق الإنسان بموقف إيجابيّ وناقد معًا . (راجع ص ١٦١-١٦٢ و ٣٧٠-٣٧١) . هنا قد يفهم أحدهم أنّ هذا يعني التعبير عن تحفّظات والمطالبة بالتزام هذه التحفّظات . وهكذا نرى كما أكّد البروفسّور بو إمَجديل ، أنّ هناك في الواقع تصريحات حول حقوق الإنسان تُلحَق بعددٍ من التحفّظات ، مما يقود في النهاية إلى رفض هذه الحقوق أو تعطيلها (راجع أعلاه ص ٢٤٧) . هل من فائدة في هذه التحفّظات ، أم هي تُسقِط الأمور المشتركة ، التي نحن نبحث عنها ؟

الاختلاف الجزئيّ لا يُبطل المشترك الأساسيّ

ويبدو لي ثانيًا أنّه يجب أن نُعمِل التمهّل الفطن ، فنحترس من إقرار أمور مشتركة ، حيث يلاحظ المتأمّل المتأنّي أنّ الخصوصيّات وعناصر الغيريّة تسود . هذا ما أراد الدكتور عون أن ينبّه إليه (راجع أعلاه ص ١٥٧-١٥٨) . ولكنّه سرعان ما تعرّض بغير حقّ إلى تهمة التطرّف . فهو قد أثار مسألة مهمّة تتعلّق بنظريّة المعرفة وصحّة الأسلوب . والسؤال هو هل تستطيع وبأيّ قدر تستطيع خصوصيّات دين معيّن أن تُبطل ما هو مشترك مع الأديان الأخرى ، بل تفرض هذا الإبطال ؟ وعلينا أن نكون جادّين في التفكّر في القضيّة ، وإلا تعرّضنا لخطر دحر الغيريّة دون أن نتفاعل معها ونستدمجها ، فيقوم من جرّاء ذلك نزاع حادّ عند تواجد ظروف غير مؤاتية . وأنا أرى شخصيًّا أنّ الخصوصيّ يعبّر عن الفرق والغيريّة ، ولكنّ الاختلاف الجزئيّ لا يبطل التوافق الأساسيّ . فالإشارة لا تتعلّق عندئذٍ بما هو مشترك ، بل بنوع من " التوافق الأساسيّ " .

ما هو القدر المقبول من الاختلاف ضمن الحقل المشترك ؟

النقطة الثالثة تعود إلى ما قاله البروفسّور بوتس في التعدّديّة الداخليّة (راجع أعلاه ص ١٢٠) . فهو يدلّ على التوتّر القائم بين ما هو مشترك في مجتمع ما وما يعود إلى الشخص الفرد في هذا المجتمع . فلا شكّ في أنّه يحقّ لجماعة ويجب عليها أن تحدّد هويّتها الأساسيّة التي لا يجوز التخلّي عنها . والسؤال هو : ما هو القدر من الاختلاف الذي يمكن أن تتحمّله جماعة دون أن تفقد هويّتها ؟

صالحة محمود :

هناك أيضًا كثير من المسلمين مهتمّون بالحوار

لقد سرّني أن أسمع أسماء المسيحيّين الملتزمين بالحوار الذين ذكرهم البروفسّور طالبي في حديثه . وكنتُ أودّ لو أتى أقلّه على ذكر واحد من المسلمين المهتمّين بالحوار . فإنّ التراث الإسلاميّ الذي نبع من البلاد التي ينتمي إليها البروفسّور طالبي قد أنجب أشخاصًا كثيرة جادوا بإسهام ضخم في هذا المجال . وابن خلدون (توفّي سنة ١٣٨٢) واحدٌ منهم . وفي زماننا هناك عددٌ من العلماء المُعاصرين أكبّوا بجدّ وفطنة على الحوار ، لا سيّما مع المسيحيّين ، منهم اسماعيل الفاروقي وجمال بدوي وفضل الرحمن وسواهم . ولذلك يمكننا أن نطمئنّ إلى أنّ الانشغال بهذه المهمّة قائم من الجهتين بصدق طويّة وجدارة عظيمة .

الضغط السكّانيّ واستخدام الدين

هناك قضيّة قلّ التحدّث عنها حتى الآن ، وهي قضيّة الضغط السكّانيّ الضخم في عالم اليوم . فالمعلوم أنّ عدد سكّان العالم بلغ حدود المليار سنة ١٨٥٠ ، وهذا بعد زمن طويل منذ بدء تاريخ البشريّة . ثمّ لم تدم الفترة إلاّ ٧٠ سنة فقط حتّى بلغ عددهم المليارين ، ثمّ ثلاثين سنة حتّى بلغ الثلاثة مليارات ، ثم عشرين سنة حتى بلغ الأربعة مليارات ، وأخيرًا ١٥ سنة حتّى بلغ الخمسة مليارات . وهذا نموّ فاحش . والضغط الصادر منه يقود إلى توتّرات كبيرة ونزاعات اقتصاديّة وسياسيّة . ثمّ هناك خطر التهاب الكلّ من جرّاء النزاعات الدينيّة التي لها حِدّة خاصّة . فالدين يُستخدم ويُستغلّ بطيبة خاطر في سبيل مصالح سياسيّة واقتصاديّة . ولذلك علينا أن نطرح سؤال التطوّر السكّانيّ . فنحن ننتمي إلى دينين يؤلّف أتباعهما نصف سكّان العالم ، ونحمل قسطًا من المسؤوليّة في حلّ

هذه المشاكل ، وعلينا أن نعرضها على بساط البحث عرضًا ملحًّا ، وأن نحوّلها إلى المراجع المختصّة لننبّهها إلى هذا الأمر ونحثّها على العمل الجدي في هذا المضمار .

أجزاء كبيرة في العالم الإسلاميّ تعيش كأقلّيّات

وفي هذا المجال ينبغي أن نتحدّث عن نطاق وسائل الاعلام . فقد أذاعت محطّة CNN مؤخّرًا بمناسبة الحجّ في هذه السنة تقريرًا عن الجماعات الإسلاميّة الخمس الكبرى : إندونيسيا وباكستان وبنغلادش وإيران وتركيا . فتدخّلت في الأمر ونبّهت مقدِّمَ التقرير إلى أنّ اللائحة تضمّ البلدان الكبرى ، لا الجماعات الكبرى ، ولا تلتفت إلى الأقلّيّات الإسلاميّة . فالهند يجب أن تشغل الصفّ الثالث في اللائحة قبل تركيا وإيران ، إذ يعيش في الهند نحو ١٢٠ مليون مسلم . والهند بلدٌ لا يصحّ وصفه بأنّه بلد إسلاميّ ، بل تعيش فيه أقلّيّة إسلاميّة . فإن فطنّا إلى المعطيات السكّانيّة هذه ، اتّضح لنا ما هي القضايا الحقّة التي يجب أن نعيرها اهتمامنا .

الاقتراح المتعلّق بالحقوق والواجبات ورد مثله في بلدان أخرى

وأخيرًا أودّ أن ألمح أنّ الاقتراح المتعلّق بحقوق الإنسان وواجباته ، الذي تمّ إقراره في مطلع جلسة المناقشة هذه ، قد تمّ مناقشته وإثباته في مؤتمر عُقِد بالتعاون بين اتّحاد المشتركين في شؤون التربية العالميّة وجامعة فوردهام (Fordham) بنيويورك ، في مدينة مارينول بمقاطعة نيويورك في الولايات المتّحدة . وسوف يُحال القرار إلى هيئة الأمم المتّحدة .

خضر :

هل يكمن وراء مفهوم الثقافة الخوف على الدين ؟

لقد سرّني أنا أيضًا سرورًا كبيرًا أن أُصغي إلى محاضرة صديقي القديم البروفسّور طالبي ، وأُحِسّ بشيء من الروح الذي يلهمها . ومع ذلك فإنّي أتساءل هل يكمُن وراء مفهوم الثقافة الذي ازداد شيوعه ، لا سيّما منذ أن انتشر الحديث في "لقاء الثقافات" . و"تصارع الحضارات" ، هل يكمن وراءه الخوف على تلاقي الأديان . فإنّ القضيّة لم تعد منذ زمن غير يسير تدور حول ما هو غربيّ وما هو شرقيّ . فلم يبقَ اليوم من بعدُ مَن هو غربيّ أو شرقيّ محض . فلقد سافر في مطلع القرن العشرين مفكّرون وعلماء مسلمون كثيرون إلى باريس وغيرها من المدن الأوروبّيّة ، في سبيل استقاء العلم والتقنية من الغرب . ومثل ذلك أن يكون اليابانيّون اليوم يعزفون بيتهوفن وموتسارت . فمن الناحية الثقافيّة هناك تمازج وتشابك جديد .

أليست العولمة أداة للتسلّط ؟

ولذلك فأنا أتساءل نظرًا إلى مسيرة العولمة الحاليّة الشاملة جميع مجالات الحياة ، هل القضيّة وبأيّ مقدار هي في الواقع مسألة تلاقي الثقافات ، أم هي قضيّة التسلّط السياسيّ ، كما نشعر به بشدّة نحن البلدان الضعيفة ، وما يتبعه من تسويق البضاعات كالكولا والجينس وأمثالها ، هذا من دون أن ننسى الأسلحة . فالأمر يتعلّق بأنّ الواقع اليوم هو أنّ هناك بلدًا يؤلّف وحده المرفق السياسيّ في العالم كلّه .

اكتشاف الأمور المشتركة في الاختلاف بواسطة التعمّق الروحيّ

فإن كان الأمر على ذلك ، أفلا يجدر بنا التطلّع إلى التعمّق

الروحيّ ؟ فإنّي ألاحظ مثلاً أنّه يمكن الاعتراف بيسوع الناصريّ بأنّه لا يمكن تخطّيه ، وفي الوقت نفسه تقبّل الإسلام ، إذ قال الشاعر الصوفيّ : " أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه " . فإن صحّ إذن أنّ هناك مسلمين أتقياء ، روحانيّين ، وكما نقول في تراثنا الأرثوذكسي متألّهين ، فهذا لا إشكال عندي فيه ، ولقد عاتبني بعضهم تكرارًا أنّي أقرأ القرآن بطريقة مسيحيّة . لماذا ، إن كنتُ لا أستطيع أن أفعل غير ذلك ؟

الإسلام والغرب : هذه مقابلة شاذّة

وسؤالي الأخير يتناول ما نسمعه مرارًا : " الإسلام والغرب " . فقد ورد طوال القرن العشرين بطريقة مستمرّة الحديث عن اصطدام الإسلام بالغرب . فبأيّ حقّ يحدث ذلك ؟ فأنا لا أنتمي إلى الغرب ، أنا مسيحيّ شرقيّ . والغرب لا يمكنه أن يجسّد ما يتضمّنه مفهوم الثقافة ، ولا الثقافة المسيحيّة . وهكذا تكلّم أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) على ثقافة روسيّة أرثوذكسيّة وثقافة بيزنطيّة أرثوذكسيّة . فأنا لا أفهم كيف يمكن حصر الثقافة المسيحيّة بالغرب . وبالمقابل هناك كثيرون من المفكّرين المسلمين النافذين يُعتبرون من الوجهة الثقافيّة ، أناسًا غربيّين . أودّ بهذا أن أقول أن لا تقاطب في الحقيقة بين " الإسلام " و " الغرب " . هناك لقاء بين روحانيّة وعقيدة إسلاميّة، من جهة ، وروحانيّة وعقيدة مسيحيّة ، من جهة أخرى .

فيتزجرالد (Fitzgerald) :

يجب تعزيز تلاقح الثقافات

أشكر البروفسّور طالبي على محاضرته وأتشوّق لمطالعة نصّها الكامل عندما تنشر أعمال المؤتمر . إنّه تعرّض فيها مرارًا لتصادم الثقافات وحثّ

على استباق وقوعه . وأنا أشاطره الرأي بأنّ هذا التصادم قد يكون هنا وهناك مرغوبًا فيه بنوع متستّر ، وأنّ علينا أن نجابه مثل هذا الموقف الشاذّ . وأقترح أن يحدث تلقيح متبادل بين الثقافات ، فيتبيّن من ذلك أنّه ليس من الضروريّ أن تتناقض الثقافات ، بل أنّها يمكن أن تتأثّر بعضها ببعض بطريقة إيجابيّة . ومؤتمرنا هذا يُعتبَر مِثالاً على ذلك . وهذا ما تسعى إليه أيضًا مجلّة " دراسات إسلاميّة مسيحيّة " (Islamochristiana) الصادرة في روما ، وكذلك مجلّة " قضايا الأقليّات الإسلاميّة " (Journal of Muslim Minority Affairs) . وفي الواقع هناك مبادرات مختلفة تستحقّ كلّ مساندة .

إشراك جميع الأديان

ولكنّ التلقيح المتبادل يجب أن يتعدّى حدود العلاقة بين المسيحيّة والإسلام . ففي العبارات الأولى من حديثه قال البرفسّور طالبي " إنّ الأنا ليست فراغًا " . والفراغ يشير عفوًا إلى شيء آخر ، فإنّ هذا المفهوم هو عبارة أساسيّة في البوذيّة ، وذلك لا بمعنى سلبيّ ، بل بمعنى إيجابيّ تمامًا ، أي إنّه وسيلة تساعد الوعي على التغلّب على الأنانيّة . وأرى أنّ هذا التلاقح بين الثقافات ، إن هو اشتدّ بطريقة متنوّعة على يد الأديان ، قد يكون له أهمّيّته الخاصّة بالنظر إلى العلاقة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام . ويمكن هنا أيضًا أن نزيد دين السيخ . فهذه الأديان ليست وحدها أديان التوحيد ، ولكنّها تتميّز مثلاً من الهندوسيّة والبوذيّة . ومع ذلك يستطيع هذا التلقيح المتبادل أن يساعد جميع الأديان على فهم هويّتها الخاصّة فهمًا أفضل ، لا بمعنى أنّها تناقض الآخرين ، بل أنّها منفتحة على ما عند الأديان الأخرى من المقولات . ولذلك فأنا لا أحبّذ كثيرًا أن تقوم معاهدة بين المسيحيّين والمسلمين ، ولو كنتُ أوافق على

واجب إحلال الصداقة بيننا . فإنّ مفهوم المعاهدة قد يحتوي على معنى دفاعيّ ويشير إلى معاهدة موجّهة ضدّ الآخرين . وصداقتنا ينبغي لها أن لا تجعلنا ننفتح بعضنا لبعض فقط ، بل أيضًا لجميع الآخرين .

بو إمَجديل :

الأمور الاقتصاديّة تتوسّط بنوع متزايد حركة العولمة

إن قضيّة العولمة لا تعترضنا فقط على الصعيد الأخلاقيّ وفي مجال الحضارة والثقافة . فإنّ الوجهة الاقتصاديّة تبدو لي متزايدة الأهمّيّة ، كما أشير إلى ذلك في بعض المداخلات . وقد سأل البروفسّور طالبي دومًا عن الخيار المفتوح أمام المؤمنين في هذا المسار . وشعوري هو أنّه ليس للمؤمنين في سياق هذه القرارات دور هامّ ، في هذا السياق الذي يحدّد سير الأمور الواقعيّ . فنحن نستطيع أن نصلّي في أسّيزي أو في المدينة ، ولكنّا لا نستطيع أن نؤثّر في أسعار الموادّ الخام أو في سعر الدولار . ولكنّ هذا يكمن فيه بنوع أساسيّ أمر يتعلّق بالعولمة بين الشمال والجنوب . وإنّي أستطلع انهيار بلد صغير مثل مراكش ، إن صحّ ما ورد في دراسات راهنة ، أنّ ثُلثي المصانع والمحلّات الصغيرة والمتوسّطة الحجم ستَبيد من جرّاء حركة العولمة . وهذا يعني أنّ الاقتصاد يستند إلى عناصر غير التي يمكن المؤمنين في هذا العالم أن يخضعوها لتأثيرهم . وما يهمّني في تصادم الحضارات الذي نختبره حاليًّا ، هو إمكان إقامة العدالة بين الشمال والجنوب ، وهو أيضًا بنوع مماثل الثروة التي يتمّ تداولها بين الشمال والجنوب ، بين الأغنياء والفقراء .

تأثير وسائل الإعلام الحاسم

لقد ذُكرت محطّة سي أن أن (CNN) وهذا شأن أعتبره مهمًّا ، وقد

جاء الكلام فيه . وقد قال يومًا أحدُهم : المعركة تكتسَب حين وبقدر ما يُذاع خبرها في محطّة سي أن أن . وانطباعي أنّ سياق العولمة يسير إلى حدّ معيّن عبر محطّة سي أن أن . ولا أرى للأسف ما يمكّن خيار المؤمنين من الدخول إلى هذه الحلقة وتحقيق أهدافه .

تسّيه (Teissier) :

قد يحمل الألم على انفتاح البعض على البعض الآخر

لقد حان الوقت لأنّ نتوجّه إلى الثقافات المنفتحة ، والثقافات الدينيّة التي تتواصل بعضها ببعض ، ونحرز تقدّمًا في هذا المجال . هذا ما أوضحه لي من جديد حديث البروفسّور طالبي ، وهو يُشكر عليه . وأرى أنّنا نستطيع أن نَخلُص من الأزمة الشديدة التي نعاني منها اليوم في الجزائر والتي راح الكثيرون ضحّيتها ، ونكتسب انفتاحًا جديدًا بعضنا تجاه بعض . وأكثر الناس الذين يعرفوننا في الجزائر مثلاً ، يشعرون بأنّهم أقرب منّا اليوم ممّا مضى . وبعبارة أخرى ، إنّ الألم يمكن أن يُسهم في انفتاح الناس بعضهم تجاه بعض ، ذلك الانفتاح الذي تحدّث عنه البروفسّور طالبي .

عالمنا بحاجة إلى علامات تُقوّي الرجاء

انطلاقًا من هذا أودّ أن أعرض بعض الاقتراحات . أودّ على غرار مارتين لوثر كينغ أن أتكلّم على حُلم . وهذا الحلم يتعلّق بأماكن قد تصير رمزًا للتعاون الجديد بين الثقافات الدينيّة ، بدءًا بالإسلام والمسيحيّة . ولو كنّا لا نملك السلطة لإنجاز ذلك ، فالعالم بحاجة مع ذلك إلى علامات ، علامات تقوّي الرجاء .

فمدينة أسّيزي كانت سنة ١٩٨٦ علامة كهذه ، وستبقى علامة في ذهن الكثير من الناس . وفي الجزائر أيضًا علامة صغيرة تتجسّم في البرامج

الدينيّة بإذاعة " المحطة ٢ " (Antenne 2) ، فهي تذيع صباح كلّ يوم أحد كلامًا في السلام ، صادرًا من الجهة البوذيّة والإسلاميّة والكاثوليكيّة واليهوديّة والبروتستانتيّة والأرثوذكسيّة . وكثير من المشاهدين أو السامعين يعتبرون ذلك إفساح إمكانيّة جديدة للتعاون . أوّلا تستطيع منظّمة الأونسكو أن تُمسي مكانًا تلتقي فيه الأديان بطريقة أو بأخرى ؟ والذين عندهم معرفة أفضل لبُنى الأمم المتّحدة يمكنهم أن يجيبوا عن سؤالي . وهناك مكان مميّز بنوع واضح يستطيع أن يحقّق مثل هذا التبادل ، هو مدينة القدس ، ولكنّ هذا يقتضي أن يُحرَز تقدّم في حلّ المشاكل القائمة . وهل يمكن إعلان " عام الحوار الدينيّ " أو " عام التراث الدينيّ " ، كما كان لدينا " عام المرأة " و" عام الأسرة " وسواهما ؟ أم نستطيع أن نطلب من أصدقائنا البوذيّين أن ينشئوا مشروعًا مثل هذا في مدينة هيروشيما ، كأن يعقدوا هناك تلاقيًا يصير علامةً لأجل " عالم واحد للجميع " ؟ ألا تصلح هيروشيما لأن تكون علامة سلبيّة تظهر ما لا يجوز الاستمرار عليه ؟ وأنجح وسيلة للوصول إلى كلّ هذا قد تكون علاقة طيّبة بالقائمين على محطّة سي أن أن .

ثانيا :

من مهمّة الأديان تحويل الثقافات

ليست مهمّة المسيحيّة – هذا ما صرّح به اللاهوتيّ البروتستانتيّ راينهولد نيبور (Reinhold Niebuhr) – ليست مهمّة المسيحيّة والأديان عمومًا تعطيل الثقافة ، بل تحويلها ، فتبلغ الثقافة المحلّيّة إلى تقاطع طرق التلاقي بين البشر . وهكذا يستطيع الدين أن يُعزّز تعاون الثقافات ، دون أن تفقد هذه هويّتها . ويقيني أيضًا أنّه يمكن استنادًا إلى الحوار القائم بيننا في هذا المؤتمر ، عرض فكرة تصريح عالميّ حول واجبات الإنسان ،

إضافة إلى التصريح العالميّ حول حقوق الإنسان .

ينبغي عدم فهم الأديان الموحِّدة بمعنى حصريّ جدًّا

هناك قضيّة تشغل بالي منذ بدء هذا المؤتمر ، تتعلّق بطريقة فهم المقولة عن " الأديان الموحِّدة " . ففي القرائن السياسيّة في إندونيسيا يتّضح أنّ الهندوسيّين والبوذيّين يؤكّدون أنّهم يؤمنون بإله ، بقطع النظر عن زعم البعض بأنّ هؤلاء مُشركون أو يستغنون عن إلهٍ . والفرق يكمن في الطريقة المختلفة لتسمية الله ، وفقًا للمسبّقات الفكريّة وحاجات الناس المعنيّين . فقد يوحي ذكر أسماء متعدّدة أنّ الناس يعنون بها أشخاصًا عديدة . ولكنّ المعني هو في الواقع دومًا الإله الواحد . فلا ينبغي لذلك أن يُستخلص من حديثنا أنّا نقصُر مفهوم الأديان الموحِّدة على اليهود والمسيحيّين والمسلمين . بل ينبغي أن يُقاس ذلك أيضًا على الهندوسيّين والبوذيّين .

مجيد :

حقوق الإنسان بين قيمة الثقافة النسبيّة والقيَم العامّة

لقد تابعت بانتباه كبير محاضرة البروفسّور طالبي ولاحظت كيف أنّه يتطرّق من جديد إلى موضوع حقوق الإنسان . وهذا ذكّرني بخبرتي التي اكتسبتها في اللجنة الوطنيّة الإندونيسيّة لحقوق الإنسان ، وخصوصًا بالتوتّر القائم بين القيمة النسبيّة لثقافة معيّنة ، من جهة ، والقيَم العامّة ، من جهة أخرى . ففي السنوات الأولى رفضت بعض الأوساط الإسلاميّة فكرة حقوق الإنسان بحجّة أنّها تختبئ وراءها مطامح الغرب في إقامة استعمار من نوع جديد – ومثل ذلك حدث مؤخّرًا بالنسبة إلى فكرة تصميم نموّ النسل .

ومن مهازل التاريخ أنّ أولئك الذين أكّدوا رفضهم لحقوق الإنسان ، هم أنفسهم كانوا قد تبنّوا أفكار الحزب الإسلاميّ العصريّ ورئيسه مَسْيومي (Masyumi) ، الذي كان ناشطًا بين ١٩٥٠ و١٩٦٠ ، قبل أن يتمّ حَظْرهُ بطريقة غير مشروعة على يد سوكارنو . وقد كان مَسيومي حامل لواء حقوق الإنسان والمناضل في سبيل إرساء القواعد الدستوريّة والديموقراطيّة . وقد يكون السبب في ذلك التحوّل جزئيًّا أنّ زعماء حزب مسيومي التقدّمي قد ظلمهم سوكارنو ، فأحدث ذلك عندهم مرارة وانقباضًا . وهذه المرارة أدّت بهم إلى ذهنيّة معارضة تجاه كلّ ما جاء بعد ذلك من الطرف الحكوميّ أو من العالم الغربيّ . ونحن فرحون بأنّه أمكن تهدئة خاطر هذه المعارضة ، بحيث إنّ حقوق الإنسان اليوم حظيت عامّة في إندونيسيا بقبول حسن .

أهميّة الرموز للتغلّب على النزاعات

هذا يقتضي تحوّلاً في الوعي يعرف أهمّيّة الرموز في حياة الإندونسيّين . ويتّضح ذلك مثلاً في الوضع التالي . عندما شرع بعض المسلمين يهدمون كنائس مسيحيّة ، ومسيحيّون من طوائف مختلفة في الشرق يهدمون بعضهم كنائس بعض ، ذكّرنا القائمين بهذه الأعمال – وأنا أرى أنّ هذا له أهمّيّته بالنسبة إلى مفهوم الجهاد عمومًا في القرآن – ذكّرناهم بأنّ النبيّ محمّدًا لم يؤذن له في مكّة بأن يقوم بحرب . ولكنّه عندما جاء المدينة أُذِنَ له بذلك . والسبب في هذا أنّ الحرب كانت عندئذٍ ضروريّة لحماية المؤسّسات الدينيّة . وقد جاء في القرآن (٢٢: ٣٩ – ٤٠) : " أُذِنَ للّذينَ يُقَاتَلُونَ بأنّهم ظُلِمُوا ... وَلَولا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعضَهم ببعضٍ لَهُدِّمَت صَوَامِعُ وصَلَواتٌ ومَسَاجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ الله كثيرًا ... " . فهذا هو نوع الحروب الذي أُذِن به للنبيّ محمّد . وعلى هذا الأساس يسهل في

الواقع تأويل أحوال معيّنة ، ومن النصّ القرآنيّ يفهم أنّ ا لله لا يرضى أن تُهدَّم الأمكنة – أكانت صوامع أم كنائس أم مساجد – التي يُذكر فيها اسمه كثيرًا . أيُلمح ذلك إلى استخدام مُغرِض لبعض الأفكار ؟ ويقيني أنّ التصدّي لهذه النزاعات وسواها بوسائل لها قوّة رمزيّة في نظر الناس ، لا يمكنه ردم الشقّ الذي كثيرًا ما يقوم بين القيمة النسبيّة لثقافة معيّنة والقيَم العامّة .

الهويّة الثقافيّة ومشكلة ثقافة عالميّة

فولكمار كولر (Volkmar Köhler)

لقد وردت كلمات طيّبة وتمّ تحديد أمور مشتركة ، في حوار الأديان الكبرى المرتكزة على الوحي ، ذلك الحوار الذي يجب توسيعه . وعُرضت مقولات جوهريّة في مجال الحدّ من تزايد استغلال الثقافة لأغراض سياسيّة . فنحن نعرف الآن مواطن التعاون بيننا ، وعلينا أن نستمرّ في الجهد لكي لا ينتهي بحثنا عن أخلاقيّات عالميّة عند أصغر قاسم مشترك . واتّضح أيضًا أنّ هناك تجانبًا لا يمكن تخطّيه ، لأنّ الأسس الدينيّة الجوهريّة لا يصحّ أن تكون موضوع مساومة . فالمطلوب إيجاد إطار مشترك نستطيع فيه أن ننظّم تعايش الثقافات المختلفة ، ولو لم نحصل على توضيح نهائيّ لاختلافنا العقائديّ . ومثل هذه الفوارق سوف تبقى . فالقرآن لا يتخلّى عن تأكيده بأنّه هو الوحي النهائيّ الحاسم وأنّ محمّدًا هو " خاتم النبيّين " . وكذلك لا تتخلّى المسيحيّة عن واجب التبشير بالإنجيل . والمسيحيّة لا تقبل بالقول إنّ محمّدًا جاء بوحي تخطّى المسيح . أمّا المسلمون فيتمسّكون بمقولة مثل هذه ولا يتقبّلون سواها . ولكنّ الاعتراف بالإسلام كدين مشروع دينيًّا من قبل اليهوديّة والمسيحيّة ينبغي أن يُعرض بطريقة مقنعة ، وذلك في الواقع المسلكيّ أيضًا .

وفيما لا يذكر الكتاب المقدّس المسلمين ، يعرف القرآن وجود اليهود والمسيحيّين ، ويصف مكانتهم بسلطة كلمته وفي شكل لا يتبدّل . فهو يقول بالتعدّديّة الدينيّة وبالحوار ، ولكن في إطار معطيات بيّنة وضمن حدود ثابتة . ولذلك لا أساس لما صرّح به المركز الإسلاميّ في هامبورغ : " إنّ مبادئ الإيمان لا يمكن تحقيقها مطلقًا دون نظام سياسيّ " . أمّا الفرع الألمانيّ

لمؤتمر العالم الإسلاميّ فقد طالب ، في إطار تفكيره في القيَم والقواعد الملزمة الأساسيّة ، بالحفاظ على " حقوق الله " والشريعة للمسلمين ، كما يرى أنّه من أخطاء الأصوليّين المسلمين أن يُلزِموا المجتمع والشعب كلّه بنظام الدولة والمجتمع الإسلاميّ . وحدّد مؤتمر العالم الإسلاميّ والمجلس الإسلاميّ للجمهوريّة الألمانيّة الاتّحاديّة أسس الحوار بين المسيحيّين والمسلمين وأكّد ضرورة صياغة أخلاقيّات جامعة وقاسمًا مشتركًا بين جميع الأديان والقناعات .

أمّا العبور من هذه المواقف الأساسيّة إلى تطبيقها في المسلك القانونيّ والواقع الاجتماعيّ ، فهذا سبيل طويل لم يزل في نقاط عديدة قيد التحقيق . وهذا يصحّ لا ضمن الدول الوطنيّة القائمة فحسب ، بل أيضًا وخصوصًا في نظام أسر الشعوب ، تسعى جماعتها وأفرادها في ظروفها الملحّة المختلفة إلى الوصول إلى قرارات واقعيّة حول القدر الذي يجب به الحفاظ على التوجّه الأخلاقيّ في مدار تحوّل العالم ، وأيضًا إفساح المجال للصفات الفرديّة . فضرورة التبدّل العميق تنشئ ، في نظام عالميّ مرتكز على الدول القوميّة مقابل اختلاف أنواع الشعوب ، حلولاً شديدة الاختلاف ، كثيرًا ما تكون متنازعة ، وتفتح بالنتيجة حقول توتّر جديدة . ولذلك فلا عجب أن يكون في هذه الحال قد حصل ارتباط وثيق للمجتمع السياسيّ بالثقافة .

على جدول أعمال التطوّر العالميّ هناك نقاط لا يمكن حلّها دون قلب الوضع القائم . فنحن منذ عشرات السنين نجابه التحدّي الذي تعاني منه دُول وشعوب كثيرة ويعاني منه النهج العالميّ نفسه من جرّاء الضرورة الملحّة إلى تحديث الاقتصاد والمجتمع . فإنّه لا يمكن بدونه تغذية عدد السكّان المتزايد وإنشاء مجالات العمل وإرساء تطلّعات المستقبل . وهناك تخوّف منتشر من أنّ هذا الغرض لا يمكن بلوغه إلاّ إذا تمّ اتّخاذ المثال الغربيّ في الاقتصاد والمجتمع ونظام العلمنة والفرديّة ، وقد يسوق ذلك إلى الانحطاط وفقدان الهويّة للقيَم المتوارثة . فبعد انهيار البديل الشيوعيّ يشعر كثير من

الشركاء في العالم الثالث ضياعهم تجاه الليبراليّة الغربيّة الجديدة . مع العلم أنّ تسلسل العِلَل هذه لا يبدو مرغِمًا .

فاليابان توصّل في السنين المئة الماضية إلى تحديث مدهش وفي الوقت نفسه إلى الحفاظ إلى حدّ بعيد على هويّته الثقافيّة المتوارثة . وهناك دول آسيويّة أخرى تقابل القيَم الغربيّة بتحفّظ مرتكز على تقدير واعٍ للنفس . هذا وإن كان هناك ما ينبغي رفضه من نواحٍ عديدة ، مثل ناحية حقوق الإنسان والديموقراطيّة . ولكنّ هذا الموقف يبيّن أنّ عمليّة التحديث لا تقود حتمًا إلى إقامة خليط موحَّد . وبالنسبة إلى علاقة الغرب المتصنّع بالعالم الإسلاميّ ، إنّ لإيران في نطاق نقاشنا دورًا هامًّا . فمن المسلَّم به أنّ هذا البلد تجنّب فقدان الهويّة والقيَم بإطاحته الشاه وإقامة دولة دينيّة ، وهكذا تحوّل إلى علامة منبّهة في العالم الإسلاميّ . هنا يجب القول بأنّ مثل هذا الشرح فيه بعض التحيّز . فإنّ خطّة الشاه في التحديث لم تُراعِ مخلّفات الاستعمار وعودة العالم الإسلاميّ إلى ساحة التاريخ ، فركّزت على تغيير شامل مُرغِم ، ولم تحاول كسب التفهّم أو الموافقة الديموقراطيّة ، بل حاولت إزاء شعب ذي تاريخ عظيم أن تُسعده كرهًا ، وذلك باستخدام وسائل مستمدّة من الغرب .

فإنّه لمّا حاول الشاه أن يبرّر تسلّط ذرّيّته المتطاولة على الملك بردّها إلى ملوك فارس القدماء ، وبالتالي بمحو ألفي سنة من التاريخ الإيرانيّ ، لم يكن من الممكن تفسير ذلك إلاّ كتهجّم مباشر على تراث القيَم الإسلاميّ المتناقل لدى الشعب الإيرانيّ . ولذلك ثارت طبعًا مقاومات اقتصاديّة واجتماعيّة اتّخذت بعدًا أوسع . والسؤال هو أليس أنّ الشاه أساء فهم الغرب كما أساء فهم شعبه الخاصّ ، فإنّ معطيات تصوّره الفاشل لا يمكن إرجاعها إلى النهج الغربيّ ، ما عدا بعض أجزاء منها . وبعد مضيّ عشرين سنة ، وقد تضاعف عدد سكّان طهران ، لا يستطيع إيران من بعد أن

ينسحب من دورة المنافسة الجديدة حول عمليّة التحديث ، بل هو عاد يجتهد في إيجاد حلول لمهمّات الغد التي تفرض تغيّرات مبدئيّة . فإن كانت العلمنة هي ثمن الحداثة فيجب أن يكون من الواضح ، بخلاف ما قام قبل عشرين سنة ، أنّ العلمنة الغربيّة لا يمكن اعتبارها المثال الوحيد للعلمنة . فإنّ العلاقة بين الدين والمجتمع ، كما تطوّرت في أوروبّا ، تثير مشاكل عدّة ولا يصحّ أن تعتبر الكلمة النهائيّة في هذا المجال للعالم كلّه . مثل ذلك يصحّ في قضيّة الديموقراطيّة . فإنّه من عناصر حقّ تحديد المصير أن نقبل قبولاً مقنعًا بالدول والمجتمعات الإسلاميّة التي تُجسّد إرادة الشعب ، وهي على استعداد للتعاون البنّاء ضمن المجموعة الدوليّة . وعلينا أيضًا احتمال فوارق فكريّة في ذلك . فمسيرة الديموقراطيّة في العالم الإسلاميّ مسيرة يرافقها النجاح والإخفاق ، كما كان الحال في تاريخنا ، حين كانت تهزّ انقلابات سياسيّة مجتمعاتنا على طريقها إلى الديموقراطيّة . فعلينا أن نُقِرّ للآخرين على هذا الطريق بحقّ التعرّض للمخاطرة . فلا نجاح هنا بثمن أبخس . فقد أصبح من الضروريّ إحراز فهم أعمق وأوسع للتحديث ، لمنح الحوار الثقافيّ موضوعيّة أكبر ولإخماد حدّة تجابه الثقافات .

والمفهوم الكبير الذي ظهر في السنوات الأخيرة هو العولمة . فمنهم مَن يعتبرها مضرّة ، ومنهم من يعتبرها حظًّا ومنفعة . وعلى كلّ حال لا مناص منها ، ولذلك يجب الإقدام على صياغتها . فقد تعلّمت البشريّة ، في عشرات السنين الأخيرة أكثر منها في أيّ وقت مضى ، أن تفكّر في إطار عالميّ . وهذه النظرة الجديدة تمكّننا من استكشاف العلاقات العالميّة الناشئة من الطبيعة والمناخ على أرضنا . ومنذ سنة ١٩٨٥ أصبح من الممكن بواسطة حاسبة عظيمة من الجيل الثالث رسم مخطّط شبه كامل لمناخ العالم . فقد أدّت على مدى الزمن كوارث لحقت بالبيئة أو بالمناخ إلى تغيّرات تاريخيّة . واليوم باستطاعتنا أن نتّقي الأخطار المهدّدة بفضل أبحاثنا ، ونضع

مخطّطات لحصرها والتغلّب عليها وإصلاح أضرارها ، إن لبثنا قادرين على العمل في إطار جهاز عالميّ . فهذا البُعد الجديد يحتوي بالنسبة إلى كلّ واحد منّا على تبديل في البُنى والأشكال المسلكيّة .

لقد دهمتنا العولمة سياسيًّا واقتصاديًّا بعد تداعي البُنى الاستقطابيّة الثنائيّة مدّة الحرب الباردة . ولا تزال تشكيلة النظام الجديدة غامضة . ولم تنجح إلاّ بقدر محدود عمليّة نشر الديموقراطيّة ونهج القيَم السائدة عندنا في العالم كلّه . بل هي تتعرّض من جديد للتهديد ، ونحن نبحث عن قواعد صامدة لتعايش حضارات مختلفة شديدة الاختلاف . وحتّى بُنانا الاجتماعيّة تعرّضت للاضطراب من جرّاء عوامل اقتصاديّة . فإنّ التطوّر الانفجاريّ لوسائل الإعلام ، وعولمة أساليب الإنتاج ، وتنافس الشعوب المتطوّرة الاقتصاد على تثبيت مراكز الانتاج ، كلّ هذا يرغمنا على القيام بتبدّل بعيد المدى . ولكنّ هذا التبدّل تثبطه وتماطل في إجرائه قوانين متحجّرة وعوائق إداريّة والانصراف إلى الدفاع عن مكتسبات اقتصاديّة واجتماعيّة حاصلة .

هذه بعض عوامل ينتج منها اليوم شعور بعدم الاستقرار . فالتيّارات التي تعترضنا تبدو متناقضة . والعولمة ليست هي إلاّ أحد الاستطلاعات ، ولم تتمّ ، بخلاف ما انتشر حولها من وعود ، بشكل صافٍ ، استبقى الحال على ذلك على المدى الطويل . فالعالم الواحد ، تلك " القرية الشاملة " التي لا توجد فيها من بعدُ إلاّ سياسة داخليّة ، لم تنفَّذ بعدُ إلاّ من ناحية الاتّجاه . فنحن نعيش بالأولى في غموض غريب يتأرجح بين عولمة متطرّفة ، وتفرّد ثقافيّ واجتماعيّ متزايد . فيبدو أنّ هناك عالمين يتصادمان : عالم التشابك والتناغم العالميّ ، وسهولة التنقّل الاقتصاديّ ، والانعتاق من قيود الماضي ، مقابل عالم يُصِرّ على صيانة الهويّة وقوّتها الفارقة ، وإعادة اكتشاف القيَم ، والشوق إلى الارتباط والترابط ، وتأكيد

الذات القوميّة والعرقيّة . ولا يصحّ أن يزعم المرء أنّ العالم الأوّل هو عالم المستقبل ، والآخر هو عالم الأمس . هذا ما قلناه عندما واجهنا سنة ١٩٩٠ الشعور القوميّ في أوروبّا الشرقيّة ، وقبل ذلك قيام الدولة الدينيّة في العالم الإسلاميّ . قد يصحّ انتساب العالمين المذكورين إلى أزمنة مختلفة .

ولكنّ الواقع هو أنّهما كليهما حاضران الآن عندنا أنفسنا . أفليس ذلك واضحًا في النقاش حول توثيق الاتّحاد الأوروبّيّ وتعزيز قدرته على العمل ، وفي الوقت نفسه حول إقامة النظام الاتّحاديّ وتحقيق التكافل الاجتماعيّ ؟ فليست مشكلتنا أن نتطبّع بتيّار مستقيم موحّد الشكل ، بل أن نملك زمام العيش في زمن تتلاقى فيه أمور تنتمي إلى أزمنة مختلفة . فإن أردنا أن لا يهيم الناس في تيّار العولمة ، فنحن بحاجة إلى تأصّل في جماعات تتكوّن منها الهويّات . وإلاّ فلماذا كان في معركة انتخابات الرئاسة الأميركيّة لمواضيع " الأسرة " و" الجماعة المحلّيّة " هذا الدور البارز ؟ وقد نبّه فرنسيس فوكوياما إلى أهمّيّة " الرأسمال الاجتماعيّ " بالنسبة إلى أهمّيّة المجتمع لمجابهة المستقبل [1] . وحامل جائزة نوبل للاقتصاد جيمس توبين (James Tobin) أكّد أنّ ثروة منطقة معيّنة تقوم على موادّها ومقدّرتها ورأسمالها ، وأيضًا على تفاعلها الاجتماعيّ الذي يعزّز التعاون والشعور العامّ المشترك . واللورد دارندورف (Dahrendorf) وصف التحدّيات السياسيّة في عصر العولمة بنوع مماثل : " المطلوب ربط ثلاثة أمور بعضها ببعض : أوّلاً صيانة القدرة على التنافس في أجواء الاقتصاد العالميّ القاسية وتقويتها ؛ ثانيًا عدم التخلّي من جرّاء ذلك عن التضامن الاجتماعيّ والارتباط الاجتماعيّ ؛ ثالثًا وأخيرًا القيام بكلّ ذلك على شرط وجود مجتمعات

---

[1] راجع :

F. Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York 1995.

حرّة وبواسطة مؤسّساتها ". وقد أشار دارندورف إلى أنّه قد يكون من المستحيل على أيّ بلد أن يتمّم هذه الأغراض الثلاثة في الوقت نفسه أفضل تتميم. فالتحديث وتطوير البُنى الراهنة، والعولمة ونشر الأشكال الملائمة لها، كلّ هذا لا يعني نقض الحفاظ على الهويّة والتأكّد من الذات. بالعكس، إنّ هذه العوامل الثلاثة في ارتباطها بعضها ببعض تؤلّف مجال توتّر علينا أن نجعله مثمرًا.

فأمام هذا الواقع، ما هي حال قوّة الترابط في أنظمة دولنا وفي مجتمعاتنا؟ فالنقاش يدور عندنا حول الدولة ذات الارتباط الاجتماعيّ، وحول المبادئ التي تؤلّف قاعدة مفهوم الدولة، وأنظومة القيَم في مجتمعنا، والعلاقة بين المجتمع المدنيّ والدولة. ويدور النقاش أيضًا حول مستقبل الدولة الوطنيّة، فالسؤال فيها هو هل تذوب هذه الدولة، في عصر العولمة في أشكال نظام إقليميّة. وذلك لا بمعنى الحُلم القديم بأنّ الدولة أضحت يمكن الاستغناء عنها، بل الدولة المرتكزة على شعوب عديدة لا يمكن التخلّي عنها كعامل فاعل في سياق إيجاد الصيغة الإقليميّة، عندما تفرض التحدّيات الجديدة إيجاد بُنى جديدة. فالأمر أوسع من مجرّد إثبات الذات في مضمار التطوّر العالميّ هذا. والعولمة تعني أيضًا زيادة هائلة في نقل الموادّ الخام والبضاعات على أرضنا. فهناك نهج اقتصاديّ لا يشكّ أحدٌ في نقائصه المستعصية، يُنشر في العالم كلّه ويزيد أضعاف الأضعاف في استهلاك الموادّ غير المتجدّدة. وهذا ليس أمر يلحق الشركات الدوليّة التي يخضع نشاطها إلى ظروف قاهرة، بل هو مشكلة السياسة وآليّاتها. لا جرم أنّ حرّيّة التجارة وتنقّل رؤوس الأموال في الساحة الدوليّة من الأمور الجزيلة المنفعة. ولكنّ الحكومات والبنك الدوليّ – وهذا قد أدرك ذلك – وبنك النقد الدوليّ تقع عليها مسؤوليّة منع ضياع الرقابة الديموقراطيّة في هذا المسار. والسؤال هو هل تستطيع اليوم الحكومات ومجالس النوّاب

الوطنيّة أن تطّلع على مخطّطات الشركات الكبرى ونشاطات الأسواق المالبّة العالميّة ، وأن تسيّرها عند اللزوم ؟ وبالنظر إلى القوّة المحدودة لدى هيئة الأمم المتّحدة التي ليست حكومة دوليّة ديموقراطيّة ، هل هناك خطرٌ بأن يحكم الاقتصاد بالحقيقة العالم في شكل أنانيّ ؟ يجب أن تدور المناقشة حول الحلول العالميّة التي أمست ضروريّة من جرّاء الترابط العالميّ . وهذا قد يقود إلى أبعد ممّا نصّت عليه شرعة الأمم المتّحدة سنة ١٩٤٥ . وفي الوقت عينه نحن بحاجة إلى أجوبة محلّيّة وإقليميّة ، إذ إنّ ترقّب إيجاد حلول شاملة وعالميّة من جهة هيئة الأمم المتّحدة ليس هو اليوم إلاّ حلمًا غامضًا . فلا يجوز التفريط بالديموقراطيّة والقيَم الإنسانيّة وبكيان البشر . ولذلك يجب في مسيرة العولمة أن تبقى في يد الناس أنفسهم إمكانيّة الرقابة على شؤونهم الخاصّة .

لا فائدة كبيرة في براهين عقليّة عامّة بالنسبة إلى العمل السياسيّ . وهذا العمل هو بالضبط المطلوب حاليًّا طلبًا متزايدًا ، لأنّ الناس يشعرون أنّ سياسة رمزيّة فقط لا تفيدنا في هذا الوضع . فالتوجّه نحو الأهداف السياسيّة الذي يجب أن تتبعه المهمّات الناجمة عن العولمة تفرض اهتمامًا بالقيَم . فإنّ كانت العولمة بُعدًا جديدًا من إمكانيّة تحقيق الأغراض ، فإنّ التمسّك بأسس مجتمعاتنا الأخلاقيّة ليبدو عندها أكثر أهمّيّة . فنحن نعلم أنّ مجتمعًا يفتقر إلى هذا الارتباط لا يكون في حال الارتياب إلاّ عصابة نهّابين منظّمة . وهكذا فالديموقراطيّة هي أيضًا ذات نوعيّة أسمى من نظام خدمة تخضع أكثر أو أقلّ لأغراض معيّنة . فهي جواب صحيح عن مطلب تأمين الحياة الكريمة والحرّيّة والعدالة . ولذلك يجب إخضاع جميع الأمور الأخرى لهذه المبادئ . فلا يجوز التراجع عنها لمصلحة تحقيق الأغراض ، مهما كانت مغرية .

وما هي الآفاق التي تنفسح أمامنا للعمل في الإطار السياسيّ العالميّ ؟

هنا يجب الاختيار بين أربعة إمكانيّات كبيرة [٢] ، وبعدها دفع جهود التشكيل العمليّ إلى الأمام :

١) نظريّات الترابط . وهذه تتوجّه إلى الأطراف ، وهي تنطلق من الشعوب في أنظومة الاقتصاد العالميّ وبنَى العلاقات المألوفة التي تنقص من حقوق الشعوب الواقعة في الأطراف بطريقة مطّردة (راجع النزاع بين الشمال والجنوب) . وهذه النظريّات تسعى إلى إقامة عدالة أكبر على أساس قاعدة تعويض الأضرار بواسطة النظام الاقتصاديّ الجديد .

٢) الواقعيّة الجديدة . وهذه تتوسّطها الدولة ، وتنطلق من أنواع الاقتصاد القوميّ المتجابهة ، ولو أنّها منتظمة في كُتَل . وهي تسعى وراء الاستقرار ، فتكون المصالح الاقتصاديّة خاضعة لمصالح الدولة . ومن أهداف نشاط الدولة الأمن الاقتصاديّ والاجتماعيّ والأمن العسكريّ على حدٍّ سواء . والغرض هو ضمانة بقاء الدولة وتطوّرها الخاصّ . كلّ هذا يرتكز على تعليم مقوّماته تعزيز السوق وحماية الاقتصاد الوطنيّ وتدخّل الحكومة .

٣) نظريّة العولمة . وهي تعدّديّة الشكل ، تنطلق من نشاط الفعّاليّات المتخطّية للدولة المفردة في إطار اقتصاد مستقلّ يسعى وراء النموّ . وهي تترقّب أن يساعد التشابُك المتزايد والتقدّم في تقنية الإعلام والمواصلات على تخطّي الدولة الوطنيّة والبلوغ إلى زيادة الفعّاليّة وتطوير عوامل الإنتاج ، ودفع حركة نقل المقدّرات ، ممّا يؤدّي إلى النموّ ، ومن ثمّ إلى التغلّب على مشكلة الفوارق الاقتصاديّة والسياسيّة في العالم . وأهداف هذا النهج هي إحلال السلام وإقامة توازن المصالح في شبكة المنظّمات العاملة في ما بين الدول ومن وراء الدول . وكلّ هذا يرتكز على تعليم الليبراليّة

---

[٢] راجع الطبعة الخامسة للكتاب :

R. Meyers, " Theorien der internationalen Beziehungen ", in : W. Woyke (Hg.), *Handwörterbuch Internationale Politik*, Opladen 1993, 422-423.

الاقتصاديّة ، على أمل أن يزيد نظام اقتصاد حرّ من الرغد وتوزيع المقدّرات .

٤) نظريّة النهج العالميّ . وهي تهتمّ قبل كلّ شيء بالنهج نفسه وتطوّره وتسعى في إقراره ، بحيث إنّ الأحداث الخاصّة تُفسّر كنتيجة لتطوّر النهج ، وبحيث يسود النهج الرأسماليّ العالميّ جميع العاملين في إطاره . فالتطوّر يُفهَم كتطوّر للنهج . والعقيدة المركزيّة متشائمة . "فنطاق الحركة المحدود أمام الفاعلين لا يفسح المجال إلاّ لمزيج من انفساخ اقتصاديّ عالميّ وتطوّر مركّز على الذات ونظام اشتراكيّ ، كأداة لإحراز الاستقلال" [٣] .

كانت نظريّات الترابط سائدة حتّى الآن . فالعودة إلى الواقعيّة الجديدة تُعتبر خطرًا حقيقيًّا محدقًا . وتحقيق النهج العالميّ ، إن صحّ أنّه جديرٌ بالتحبيذ ، يبدو غاليًا جدًّا . ولذلك فالعولمة هي الخيار الأوّل ، مع العلم أنّه يجب إعمال الفطنة والدراية في الحكم على الخطوط وتفحّص المخاطر . وإن صحّ هذا ، فالمهمّة هي إثبات السلام وتقوية تسوية المصالح في شبكة المنظّمات الدوليّة والمتخطّية للدول المفردة ، فيمكن بذلك التغلّب على التصارع وإبداله بالمنافسة . هذا ، ولا شكّ أنّنا بحاجة إلى المزيد والجديد من أشكال التلاقي بين الناس والشعوب والدول والثقافات . فلا نتوقّف عند أجوبة محلّيّة وسياسيّة تقتصر على ردّ الفعل . ولكن لم يتّضح حتّى الآن هل نتوصّل إلى جواب عالميّ حيال مسيرة العولمة ، طالما أنّ هيئة الأمم المتّحدة لا تزال مجموعة دول ذات سيادة ذاتيّة ، لا تملك سلطة تنفيذيّة مركزيّة ، ولذلك تخضع لنفوذ الدول الأشدّ قوّة . وهذا يبيّن أهمّيّة تحسين أوضاع النهج العالميّ القائم خطوة خطوة .

إنّ الأبحاث الجديدة في حسم الخلافات ترى أنّ قيام نزاعات ثقافيّة

---

[٣] قابل المرجع المذكور في الحاشية ٢ ، ص ٤٢٣ .

واضحة وعنيفة وعلى طول الحدود بين الحضارات ، أمرٌ استثنائيّ [٤] ، وتحذّر من تزايد أعمال العنف داخل الدولة الواحدة من جرّاء تقلّص الدولة الوطنيّة . أمّا المؤتمرات الدوليّة السبعة الأكثر أهمّيّة التي عُقدت منذ انتهاء الحرب الباردة ، فقد أشارت إلى أنّ هناك دمغًا للعلاقات الدوليّة بِسِمةٍ ثقافيّة ، إذ إنّ الثقافات ، على اختلاف مواضيعها ، قامت بدور هامّ في الإكباب على القضايا العمليّة . وهكذا عرض ممثّلو الثقافات المختلفة مناهج نظام غير متوافقة ، مشفوعة بمبرّرات ومخطّطات مُتباينة ، فكشف ذلك عن تجابه الدول الصناعيّة في الشمال والدول النامية في الجنوب . وهكذا اتّخذ الخصام القديم بين الشمال والجنوب صبغة إيديولوجيّة ثقافيّة – وهذا مبدئيًّا ليس بجديد . كلّ هذا يساند الرأي القائل بأنّ السياسة العالميّة المُقبلة ستتّسم قبل كلّ شيء بطابع خطوط التصادم بين الثقافات . مُقابل ذلك تقوم الإشارة إلى حركة رفع الحدود وتقليص صلاحيات الدولة منذ عام ١٩٨٩ ، بحيث إن أهمّيّة النزاعات بين الدول بدأت تخفّ ، فيما ازدادت النزاعات القائمة ضمن المجتمع الواحد ومن وراء الدول المفردة . فتقلّص القوميّة يشير إلى التخفيف من حدّة الفروق الثقافيّة . وهكذا فإنّ الرؤية العامّة لا تزال متضاربة .

إن كنّا قد أصبنا في عرض وضع العالم السياسيّ ، فهذا يزيد من إلحاح السؤال عن إمكانيّات العمل في سبيل إحلال السلام وتنظيم التعايش تنظيمًا مثمرًا . ولدينا هنا عروضٌ متناقضة . فقد حبّذ مؤخّرًا علماء سياسة أميركيّون القبول بالاختلاف الثقافيّ كواقع راهن ، ومحاولة رفع سيادة الحقّ والقانون إلى المستوى الدوليّ لمصلحة النهج العالميّ . أفلا يُثير مثل هذا فورًا التهمة بأنّ

---

[٤] راجع :
M. Zurn - L. Brozus, " Kulturelle Konfliktlinien ", in : *Internationale Politik* 12/96, Bonn 1996, 45-54.

المراد فيه جعل المفهوم الغربيّ للحقّ والقانون قاعدة ملزمة ؟ ثمّ ما هو المقصود ، أهو الشرع البشريّ أم الشرع الإلهيّ ؟ هل يمكن بالحقيقة التغافل عن محتويات القانون ؟ أو يمكن في عمليّة التشريع التخلّي عن الأساس الثقافيّ ؟ لا شكّ أنّه لا غني عن إرساء قواعد قانونيّة دوليّة . ولكنّها لا يمكنها أن تجسّد كلّ تراث ثقافيّ . ولنذكر هنا على سبيل المثال تبرير الشعائر السوداء والاعتراف بطقس الوودو (Woodoo) ، إلى جانب المسيحيّة والإسلام ، كدين دولة ثالث في دول أفريقية الغربيّة ، وأيضًا إعادة النظر في إقامة الوزن بين حقوق الإنسان الفرديّة والجماعيّة الخاصّة . ولذلك تبقى القوانين إلى حدٍّ كبير في المجال النظريّ غير المحسوس . وبهذا لا تُحَلّ التناقضات الثقافيّة .

ومن جهة أخرى من لائحة العروض يوجد اليقين من أنّه لا يمكن أن يقوم نظام عالميّ دون قاعدة أخلاقيّة . ولذلك يجب السعي وراء تطوير أخلاقيّات عالميّة يتقبّلها الجميع . وهذه يجب عليها أن تكون أكثر إلزامًا من مجرّد مختصر عامّ لمقولات الديانات العالميّة ، وأن يُقبَل بها عامّةً ، فيزول ما نلاحظه حاليًّا من رفض التفاوض الشديد الانتشار .

لا نملك ولا نستطيع أن نملك حلاًّ وحيدًا لمشكلة كيف يمكن في عصر التحوّل السريع الحفاظ على الهويّة وتطوير ثقافة عالميّة وجعل التوتّر القائم بين التحديث والعولمة وصيانة المألوف عاملاً مثمرًا . وليس من المحتوم أن يؤدّي الطريق إلى النزاع وكوارث الصراع . فالأمر المهمّ في كلٍّ من هذه القضايا يتعلّق بتحديد مفهوم الثقافة . وهذا لا يصحّ فقط عندما تتصادم ثقافات مختلفة ، بل في وضع يتكرّر كثيرًا حين يتجابه تمسّك المهاجرين المطلق بقيَمهم المتوارثة والتسامح النسبيّ عند الشعوب المضيفة . فالأمر الحاسم هو هل نتعلّق بمفهوم الثقافة الذي نشأ في الفلسفة الرومانطيقيّة خلال القرن التاسع عشر أم نتوجّه إلى مفهوم الثقافة عند

ممثّلي عصر الأنوار ، الذي ترك أثرًا في نشوء أشكال الدولة العصريّة . فالرومانطيقيّة تزعم أنّ هناك ثقافات وطنيّة يجب اعتبارها متماثلة القيمة والحفاظ عليها والتسامح في شأنها . أمّا عصر الأنوار فيقول " إنّ الثقافة هي مسيرة جماعيّة يحملها أفراد . فالثقافة بالمعنى الحصريّ تنشأ كنتاج العقل وفضائل الخطاب الأخلاقيّ المعقول . فالإنسان كائن عاقل أدبيّ . لذلك فالخطاب الأخلاقيّ المعقول ممكن بين أناس ينتمون إلى ثقافات مختلفة . هناك قواعد وحقوق معيّنة – مثل حقوق الإنسان الشاملة – ملزمة لأعضاء جميع الشعوب ، وبيّنة في ذاتها . فالثقافة مسيرة العقل ، ترتقي خطوة خطوة إلى درجات أعلى من المعرفة ، وإلى شعور مرهف وإلى الحضارة . ولذلك يجب على جميع الناس أن يجتهدوا في الاشتراك في حركة المسيرة الثقافيّة " [٥] .

فهذه النظرة مفيدة أقلّه بالنسبة إلى قضيّة ثقافة عالميّة . والأمر في الواقع أمر عمليّة تقتضي آلافًا من القرارات الفرديّة التي يجب أن تهدف إلى تأمين البقاء المشترك على أرضنا الصغيرة وتتوجّه إلى ما هو مشترك بين الثقافات . فزمان الانعزال قد مضى . أمّا الاحترام المتبادل والفهم المتعمّق للآخر فهما في طور مستديم ، والإصرار على استنباط الأسس التي يمكن اتّفاق الجميع عليها ، والتحديد المعقول للفوارق التي لا نستطيع تنحيتها ، كلّ هذا من شأنه أن يمهّد لقيام عالم الحرّيّة والعدالة والكرامة الإنسانيّة . وهذه الطريق يجب أن تكون مقصدنا .

---

[٥] راجع خصوصًا ص ٤٠ من مقال :

D. Oberndörfer, " Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur ", in : " Aus Politik und Zeitgeschichte ", Beilage zur Wochenzeitung " Das Parlament ", B 52-53/96, Bonn 1996, 39-46.

المناقشات في الجلسة العامّة
مدير الجلسة : البروفسّور الدكتور أحمد مُمجو
(أنقره / تركيا)

علوان :

لا يجوز التساوي بين الحقوق والواجبات

لي ملاحظة في المذكّرة التي تمّت الموافقة عليها صباح اليوم . يجب على كلّ حال أن يؤكّد بوضوح أنّه لا يجوز فهمها كأنّها تساوي بين الحقوق والواجبات . وعسى أن يأتينا البروفسّور لوف ببعض الإيضاحات بهذا الصدد .

الشريعة تعليم حول الواجبات

ثانيًا : إن أكببنا على ناحية الواجبات ، استطعنا أن ننطلق من الجهة الإسلاميّة من فقه الشريعة . إذ إنّ الشريعة تفهم حقوق الإنسان فهمًا يختلف عمّا هو عليه في الشرح العامّ لحقوق الإنسان . فالشريعة تعليم يدور حول الواجبات ، هي تقنين الواجبات التي على الفرد وعلى الدولة القيام بها . فالفرد والدولة كلاهما خاضعان لأوامر الشريعة ونواهيها . ومن هنا يجري الكلام على حقوق الإنسان لا باعتبارها حقوق الفرد تجاه الدولة ، بل واجب الدولة وأوامر الشريعة في حماية حياة الإنسان ، أو النهي عن المساس بها .

ثلاثة أشكال للإسلام في عصرنا

أوافق على ما قاله البروفسّور دسوقي عن أشكال الإسلام المختلفة

(راجع أعلاه ص ١٧٢-١٧٣) . وأودّ أن أزيد عليها أنواعًا قد تسترعي انتباه المشتركين في هذا المؤتمر . فهناك الإسلام الأصوليّ ، الذي لم نتناوله بعد . ثمّ الإسلام النامي في بلدان آسية ذات التصنيع المتزايد – وتدعى " النمورة " . وأخيرًا الإسلام الأوروبّيّ ، الذي ينتمي إليه المسلمون العائشون هنا في أوروبّا والمحتكّون بالآراء والتصّورات السائدة وبالجماعات الدينيّة الأخرى التي تعيش في هذه البلاد . من هنا ينتج اختلافٌ في فهم الديموقراطيّة وحقوق الإنسان .

لوف :

موقف الأديان من حقوق الإنسان

أعود إلى مداخلتي بالأمس ، وقد بيّنت فيها مواقف الأديان الممكنة من حقوق الإنسان (راجع أعلاه ص ٣٧٠-٣٧١) . أوّلها تقبّل حقوق الإنسان في موقف إيجابيّ ومساندتها ، ثمّ مواكبتها بالنقد ، لا النقد الذي يعني البعد والمحايدة ، بل الذي يبقى على حساسيّة تجاه قيام تفضيلات أو إساءات جديدة تحت شعار حقوق الإنسان . وذكرتُ أيضًا أنّ مثل هذا الموقف من حقوق الإنسان يفرض التمييز بين الدين والسياسة .

يُفرَض التمييز بين الدين والسياسة

وهذا لا يعني ، كما أكّد الدكتور كولر بحقّ في محاضرته ، أنّ العالم الإسلاميّ عليه أن يقلّد تاريخ فصل الدين عن الدولة ، كما حدث في أوروبّا في أشكال مختلفة ، بل عليه أن يجد لنفسه شكل التمييز بين الدين والسياسة الذي يلائمه ، وقد تكون لنا أيضًا فائدة فيه . أمّا تحقيق ذلك فيتعرّض في رأيي إلى مشكلتين . المشكلة الأولى هي أنّنا نصادف تصريحات جميلة في حقوق الإنسان ، ثم تُزاد عليها تحفّظات نابعة من الشريعة .

فيكون الخطر أن تفسح هذه التحفّظات للمقتدرين المجال في تعطيل حقوق الإنسان أو إبطالها وفقًا لمصالحهم السياسيّة . والمشكلة الثانية هي أن نقرّب بين الحقوق والواجبات أو أن نربطها بعضها ببعض . فينتج من ذلك أن يُحرم أحدهم حقوقًا معيّنة بتهمة أنّه لم يفِ بواجبات معيّنة . فإن ربطنا الحقوق بإتمام الواجبات ، عرّضنا حرّيّة الإنسان للخطر . والواقع أنّ جوهر حقوق الإنسان ، كما قال أحد الكتّاب ، هو أنّ كرامة الإنسان حاصلة لا تُمَسّ ، ولو لم يكن مسلكه كريمًا (شفارتليندر (J. Schwartländer) . هذا يعني أنّ كرامة الإنسان ، أو قُلْ بُعدَ الحريّة الأصيل لدى كلّ إنسان ، يجب الاعتراف بها بقطع النظر عمّا إذا كان مسلكه مطابقًا لها أم لا .

مراد :

لا يجوز أن تُعطّل الواجبات الحقوق

ما أورده البروفسّور لوف ينطبق تمامًا على ما في خاطري في هذا الموضوع ، إذ إنّ السؤال عن الواجبات يمكن في الواقع أن يعطّل حقوق الإنسان .

إيزاك :

الثقافة مهمّة ، ولكنّها لا تصلُح بديلاً للبراهين

إن الثقافات أضحت بنوع متزايد موضوعًا سائدًا في العلاقات الدوليّة والمحادثات التي تدور حول اتفاقيّات دوليّة . هذا ما صرّح به الدكتور كولر في محاضرته ، وأنا أوافق على ذلك . ولكن لا أوافقه في رأيه أنّ الثقافات استُخدِمت في المؤتمرات الماضية كآلة صحيحة لتقديم البراهين . فإنّ بلدًا كالصين ، وبلدانًا كإيران وماليزيا ونيجيريا قد استخدمت التلميح إلى حقوق الإنسان لتبرير تعطيلها لحقوق الإنسان . ولا أعني أنّ

هذه البلدان فاعل حاسم في حركة العلاقات الدوليّة ، ولكنّها ترى نفسها في شكل متزايد تُواجه وثائق وقّعت عليها هي بنفسها ، فتتذرّع بالثقافة وبقيَمها الفريدة لكَي تبقى رغم تعدّيها على حقوق الإنسان التمعارف عليها ، مقبولة في مجموعة الدول المتحضّرة .

كيف يتعامل أتباع التعدّديّة وأتباع الأصوليّة مع النصوص المقدّسة

وهناك سؤال حادّ ورد في المحاضرة ولا يزال مأزقًا عندنا نحن المسلمين ، عندما نعترف علنًا بالتعدّديّة . وهذا يتعلّق بالطريق التي يؤكّد بها كلٌّ منّا ومن الأصوليّين بأنّ موقفه يطابق جوهر الإسلام . فإن خطر لنا أن نزعم أنّه ليس في الإسلام من تطرّف أو ما يمكن تسميته بالعنف الإسلاميّ ، أفلا نكون ندّعي أنّ موقفنا الداعي إلى التعدّديّة هو وحده ينطبق وجوهر الإسلام ؟

أفَلا يجد الأصوليّون والمتطرّفون في نصوصنا المقدّسة ما يبرّر أعمالهم ، مثل ما نجده نحن أيضًا ؟ ألم يرد مثلاً في القرآن : " واقتُلوهُم حَيثُ ثَقِفتُمُوهُم وأَخرِجُوهم مِنْ حَيْثُ أخرَجُوكُم ... وقَاتِلوهُم حَتّى لا تَكُونَ فِتنَةٌ ويَكونَ الدّينُ كلُّه لله " (القرآن ٢: ١٩١–١٩٣) ؟ هذه من نصوصنا ، وقد نودّ تجنّبها ، ولكنّها جزءٌ من تراثنا ونصوص صحيحة كالنصوص التي تنادي بالتعدّديّة التي نحن نلجأ إليها .

مشكلة لغتنا المائلة إلى الصدام

وهذا يفضي بنا إلى نقطة تمسّ ما جاء في المحاضرة أريد أن أعرضها الآن . أحد التحدّيات الكبيرة التي تعترضني أنا المسلم ، أحد علماء الدين ، كما تعترض آخرين أيضًا ، هي كيف يمكننا بكلّ إخلاص أن نتجنّب لغة الصدام ، وهذا لا من أجل القرآن بل رغمًا عنه . فمَن كان متضلّعًا من

علم القرآن – وأنا قد أمضيتُ سنين كثيرة من حياتي في درس القـرآن – يعلم كم لُغة الصدام متأصّلة في جوهر القـرآن . فكيـف يمكننـا في العـالم الجديد الذي تحدّث عنه الدكتور كولر أن نجد سبيلاً للتوفيق بين الشـوق إلى عالم جديد ونصّ القرآن الذي يميل – أرضينـا بذلـك أم لا – إلى استعمال لغة صداميّة ؟

إنجنير :

العولمة والظلم في العالم

في ما خصّ القاعدة الأخلاقيّة للعولمة ، نحن متّفقون على أنّه يجب أن تكون هناك قاعدة أخلاقيّة . ولكنّ العولمة كمـا نختبرهـا اليـوم ، تكـاد لا تبدو فيها أيّ قاعدة أخلاقيّة أو أيّ استناد إلى قيَم ثابتة . وهذا يؤدّي إلى مشاكل كبيرة . وفي الواقع إنّ أوّل صفة توصف به العولمة أنّها تفتقـر إلى أيّ إحساس بوقوع الظلم . فهي تعتمد على التقنية والكسب والاستهلاك ، ممّا يقود إلى أنواع مختلفة من الظلم الثقيل في البلاد المفردة وفي العالم كلّه .

وطالما يحصل الظلم بأنواعه ، تقوم مقاومة عنيفة من قِبـل النـاس العائشـين في البلدان التي تشعر بأنّها ضحيّة الظلم وحرمان خيرات الدنيا ولا تسـتطيع أن تحصل على عيش كريم . وجـاءت ردّة الفعـل في إيـران مثـلاً متّسـمةً بالطـابع الدينيّ والثقافيّ . أمّا إذا تأمّلنا مليًّا في الأوضـاع الاقتصاديّة الماضية ، اتّضح لنا أنّ الفلاّحين الصغار والشعب البسيط كانوا يفتقـدون إلى مـا هـو ضـروريّ للعيش ويلجأون إلى مساكن المُعدَمين في جنوبيّ طهران . وهـذا أدّى إلى الانقلاب السياسيّ المعروف . فلو أنّ الأوضـاع كانت آنذاك غـير هـذا ، لما أفلح آية الله الخميني بتجنيد الناس على النحو الذي فعله .

الميل إلى الهيمنة هو أحد العوائق

كلمة أخيرة في العولمة . لا شكّ أنّها تخضع اليوم لميول شديدة إلى التسلّط والهيمنة . وهذا يتّضح في قضيّة هانتينغتون (Huntington) . فإنّه لم يأتِ بجديد في ما كتبه ، ومع ذلك فقد أثار مناقشات عدّة في العالم كلّه ، في إطار المؤتمرات واللقاءات . فمهما كثُرت الأمور المهمّة الذكيّة التي يكتبها المؤلّفون في آسيا وأفريقيا ، فلا أحد يُعيرها اهتمامه ، لأنّها لا علاقة لها بالعالم المهيمن . فطالما بقيت الأوضاع على هذا النحو ، فلا غرابة أن يرفض العولمة أولئك الذي يذهبون ضحّيتها .

مورتُن :

الأخذ بالمشاركة بعضنا مع بعض

أعود إلى ما قاله اليوم البروفسّور طالبي في محاضرته عن الثقافة والهويّة الفرديّة ، أو التنوّع في مسيرة العولمة . أرى أنّ هناك نوعًا من الاستعارات يساعدنا على إدراك التنوّع . فلنضرب مثلاً كلمة "الدين" كإحدى هذه الاستعارات ، الدين كمجموعة عقائد إيمانيّة تتضمّن عددًا من المناهج الدينيّة ، مثل الدين الإسلاميّ أو المسيحيّ أو اليهوديّ . أو فلنفكّر بكلمة "لغة" وهي استعارة تعبّر عن منهج التبادل ، وفيه اللغة الألمانيّة أو السواحليّة أو الفرنسيّة . فإن كنتُ – وأنا لغتي الأصليّة هي الإنكليزيّة – أتكلّم باللغة الألمانيّة أو الفرنسيّة ، فهذا لا يمنع أنّ هويّتي الأولى كناطق بالإنكليزيّة لا تزال قائمة ، مع العلم أنّ اللغات الجديدة الأخرى تفسح لي مجال اختبارات مختلفة في نطاق التبادل . فالتنوّع في الخبرة العميقة وإن تعلّقت هذه الخبرة بأديان أو لُغات أو مجالات حياة مختلفة ، هذا التنوّع لا يهدّد حتمًا هويّتي ، بل يمكنه أن يزيد حياتي غِنًى وعمقًا زيادة مرموقة .

فإذا نظرنا إلى جميع هذه الاستعارات المختلفة ، تبيّن لنا بوضوح كيف

يمكن الحفاظ على التراث الدينيّ الخاصّ والاشتراك في الوقت نفسه بطريقة عميقة في تراث الأديان الأخرى . أفَلا يعني ذلك أنّه علينا أن نتخطّى الأسلوب العقليّ المحض لتفهّم الواقع وأن نعتمد مشاركة بعضنا البعض في التراث الروحيّ ؟ فكلّ تقليد من التقاليد الروحيّة المختلفة هو جزءٌ من التراث المشترك للبشريّة جمعاء . ونحن نعلم أنّه كيف يمكن في نطاق الفنون إحرازُ تبادل عميق ، لا نستطيع البلوغ إليه في مجال التحليل العقليّ ، بواسطة الكتب والمؤلّفات . فإن تنبّهنا لذلك اتّضح لنا أنّ الهندسة والرقص والموسيقى والشعر تُحرّك فينا مستويات كيانيّة مختلفة . فهي تقدّم لنا عناصر جوهريّة من ذلك الكنز الروحيّ الذي أؤتمنت عليه البشريّة في الديانات الكبيرة . ونحن باستطاعتنا أن نتشارك فيها ونبقى في الوقت نفسه على هويّتنا الأساسيّة .

سلومب (Slomp) :

إقامة حقوق بائسي الشعب

إنّ مسرى العولمة الحاليّ يبدو لي كتنافس على القدرة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة ، وهذا الكفاح يكاد ينسى البعد الاجتماعيّ للعدالة والبعد الإنسانيّ إجمالاً . وقد نبّه المُحاضر إلى ذلك . وذُكر كذلك كتاب هانس كونغ (Hans Küng) في الأخلاقيّات العالميّة . ويقيني أنّ علينا ، نحن المؤمنين ، مسلمين ومسيحيّين ، أن نوجّه الأنظار إلى ضحايا هذا المسرى . والكتاب المقدّس ينظر دومًا إلى ضحايا المقتدرين ، لا إلى المقتدرين أنفسهم . فنحن نقرأ في المزمور ٧٢:٤ : " يقضي لبائسي الشعب ، ويخلّص بني المساكين ويُحطّم الجائر " . أمّا في أوروبّا فسيكون المسلمون في رأيي أوّل ضحايا العولمة . فإنّ البطالة منتشرة خصوصًا في صفوف الشبيبة من بينهم . ومهما قيل في الثقافة والتوعية الخ ، فإنّ ما يشغلنا حاليًّا بنوع خاصّ هو الصدمة الحاليّة التي تطبع العلاقات بين الأوروبّيّين والمسلمين . فحضور

ثمانية ملايين من المسلمين في أوروبّا يواجه الأوروبّيين بواقع اجتماعيّ جديد ، لم يعرفوه في تاريخهم حتّى الآن . ولذلك أخشى أن يُحمَّل المسلمون مسؤوليّة أوضاع سلبيّة ويُضحوا ضحيّة مسيرة العولمة .

ولذلك فمن المهمّ جدًّا أو قُل مع كنط من " الأوامر الملزمة " ، أن نعامل المسلمين كشركاء بكلّ معنى الكلمة . لقد أُجْرِيَت في بلدي هولندا وفي بلدان أوروبّيّة أخرى دراسات تثبت أنّ هذا لم يحدث بعد . ولذلك أرى أنّ علينا نحن المؤمنين أن نفطن للبعد الاجتماعيّ للوضع الجديد .

شنايدر :

الهويّة الجماعيّة تحت راية المعاني المشتركة

لن أتطرّق إلى الأمور الكثيرة التي دار النقاش حولها ، بل سأقتصر على نقطة واحدة ، وقد جاء ذكرها في المحاضرتين اللتين أُلقِيتا في هذا النهار ، وهي تتعلّق بالهويّة الجماعيّة . وهذه لا يسهل فهمها تلقائيًّا ، كما لا يسهل إدراك مفهوم الحقيقة الذي شغلنا في النهار الأوّل من هذا المؤتمر ، ولا مفهوم التعدّديّة .

إنّ البروفسّور طالبي استعمل مفهوم الهويّة الجماعيّة توازيًّا مع مفهوم الهويّة الفرديّة . ذلك ينتج من استعماله عبارة " الأنا الجماعيّة " وعبارة " الأنا الشاملة " (راجع أعلاه ص ٤٣١) . ومثل هذا يُعتبر في نطاق علم الاجتماع أمرًا حَرِجًا . مَن يستطيع غير الفرد أن يقول " أنا " ؟ والهويّة الجماعيّة تقوم على أكثر من عامل واحد .

١) هناك بعدٌ لُفِتت إليه الأنظار ، هو الشركة بالروح ، أي الاشتراك في عناصر من الوعي تتعدّى الفرد وتربط بين الأفراد . ويُعَبَّر عن ذلك في

القرن العشرين بأنّها " نواة من الآراء المشتركة " (بارسونز Parsons) [١] ، أو " عالم من المعاني المشتركة " (برجر ولوكمان Berger, Luckmann) [٢] . وقد قال ، في العصر الذي سبق سقراط ، الفيلسوف هيراقليط : العقل هو أمر مشترك ، وهو يربط بين البشر [٣] . واتّفاق النيّة والرأي هو في رأي أرسطو ما يجعل الناس جماعة [٤] . ويرى أوغسطينوس أنّ الناس يتّحدون بواسطة محبّتهم للأشياء نفسها . وهذه الشركة تنشئ فيهم وعيًا جماعيًّا . وهذا الوعي يستطيع أن يشمل الماضي المشترك والحاضر المشترك (أي تقديرًا مشتركًا للوضع الذين يقابلونه) ، وتصوّرًا مشتركًا للمستقبل ، مثل وعي المهمّات المشتركة اليوم وغدًا [٥] .

---

[١] راجع :

T. Parsons, *Politics and Social Structure*, New York 1969, 292-293.

ويحدّد بارسونز الهويّة الفرديّة بأنّها نواة آراء الشخص الفرد ، في كتابه :

The Position of Identity in the General Theory of Action, C. Gordon - K. J. Gergen (ed.), *The Self in Social Interaction*, vol. 1 : *Classic and Contemporary Perspectives*, New York 1968, 14.

[٢] راجع :

P. L. Berger - Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969.

[٣] راجع المقاطع ٢ و١١٣ و١١٤ في الطبعة الخامسة :

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1934, 151-167.

في هيراقليط راجع :

E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I : *Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt/M. 1950, 235-285.

[٤] راجع :

Nikomachische Ethik 1167 b ; *Eudemische Ethik* 1241 a :

اتّفاق النيّة والرأي هو تضامن المواطنين . راجع :

A. Moulakis, *Homonomoia. Eintracht und Entwicklung eines politischen Bewusstseins*, München 1973.

[٥] كان شيشرون قد حدّد الخير العامّ بأنّه خير الشعب ، أي تجمّع الكثرة المتضامنة في الاتّفاق على الحقّ والقانون وفي الاشتراك في المنفعة . أمّا أوغسطينوس فيحدّد الشعب بأنّه تجمّع كثرة

وجوب تمثيل واضح

٢) العنصر الثاني في تكوين الهويّة الجماعيّة جاء في حديث البروفسّور طالبي ولكن على سبيل الاستعارة . إنّ الجماعة لا تستقيم تمامًا إلاّ على أساس ما يساوي الذات أو الأنا . والشركة يجب أن تتبلور وتظهر إلى حيّز الوجود . وهذا يحدث في أفضل الأحوال بواسطة ممثّل له الصلاحية لأن يقول "نحن" ، أكان هذا الممثّل شخصًا ذا صلاحية أو مجلسًا . ويرى أرسطو أنّ هويّة المدينة تقوم على دستورها الذي يضفي عليها شكلها ويمكّن من منح شاغلي المناصب صلاحياتهم [٦] . وقد يقوم بهذه الوظيفة شيء حاملُ مغزى ، مثل صورة أو نشيد وطنيّ أو شارات معيّنة ، أو عَلَم ، أو نصّ – ككتاب مقدّس أو قانون إيمان أو دستور أو برنامج حزب – أو معاهدة صداقة وما شاكل . فالهويّة الجماعيّة تتطلّب تمثيلاً يتعلّق بما يجري بين الأفراد ويتخطّى الأفراد ، ولذلك تحاول الجماعات في الحصول على بلورة هويّتها ، وفي آخر المطاف تودّ الحصول على دولة خاصّة . وهذا ما تتناساه نظريّات المجتمع التي ترتكز على نهج يركّب العلاقات الاجتماعيّة مركبة علاقات السوق التجاريّة .

التميّز والنفي

٣) والهويّة الجماعيّة لا تقوم فقط على التوافق مع الممثّلين والرموز . فهي عمومًا بحاجة إلى تحديد ، أي إلى تميُّز ، ووضع حدود . أحد علماء

الأمور العقليّة التي تحبّها الجماعة باتّفاق الرأي . ويقول أيضًا إنّها لا تقوم مدينة إلاّ بجماعة من الناس متّفقة . راجع :

Epist. 155 (CSEL 44, 440) ; - *De Civitate Dei*, lib. II, cap. 21 (CSEL 40, 90-91).

[٦] راجع العرض الجديد للقضيّة مثلاً عند :

R. Robertson - B. Holzner (ed.), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, Oxford 1980.

الاجتماع المعاصرين نِكلاس لومان (Niklas Luhmann) ، يؤكّد : "كلّ هويّة إنّما تقوم على النفي" ، ويُعيد بذلك سبينوزا [٧] . وقد سبقهما هيراقليط وعبّر عن اقتناعه بأنّ تقاسُم ما يرجع جوهريًّا إلى كائنٍ ما يحتوي على نزاع يتصدّى لكائنٍ آخر [٨] . وأرسطو نفسه أكّد أنّها لا تقوم مدينة دون تمييز بين المواطنين وغير الموطنين .

وهنا يظهر من جديد تشابه مع الهويّة الفرديّة ، فإنّها تحتاج إلى وعي الغيريّة والفرق بين الأنا وغير الأنا .

وهنا تعترضنا مشكلة جدّيّة . هناك مسيحيّون ومسلمون طيّبو النيّة يرون أنّ توثيق الهويّة بواسطة إرساء الحدود والتمييز ، عليه أن يحصل في ملاقاة ذات الآخرين الأخويّة . ولكنّ علم النفس الاجتماعيّ يعلّمنا أنّ الهويّة الجماعيّة تقوم بوظيفتها على أحسن حال عندما تقابل عدوًّا مشتركًا . ثمّ يخفّ الترابط إن لم تجابه إلاّ ضيقةً مشتركة . وأضعف من ذلك هو الترابط الناتج من مصالح مشتركة ومنافع مشتركة . وأضعف من ذلك بكثير هو الترابط الناتج من قوّة التوجّهات الفكريّة المشتركة ، كما أشار إليه مظفّر شريف [٩] .

---

[٧] راجع :
N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", in : J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung ?*, Frankfurt / M. 1971, 60.

[٨] راجع الكتاب المذكور في الحاشية رقم ٣ : E. Wolf, 252 .

[٩] راجع :
Muzafer Sherif, *Intergroup Conflict and Cooperation*, Oklahoma 1961.

وقد جاء ذكر ذلك في الطبعة الجديدة لكتاب :
P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie*, Hamburg 1971, 110.

خطر محاولة تقوية الهويّة بواسطة نصب صور عدائيّة

إنّ تاريخ عداواتنا هو أيضًا تاريخ انزلاقنا في خطر محاولة تقوية الهويّة الجماعيّة وتأمينها بواسطة نصب صور عدائيّة . فما يجب علينا أن نعمله لنتجنّب في المستقبل مثل هذه المخاطر ؟

لقد أكّد البروفسّور أوت في فترة الاستراحة أنّه من الضروريّ أن يمكن توثيق الهويّة بواسطة إشعاعها ، بدل تحصينها بحدود . هذا ما يستحقّ أن نكبّ عليه بمزيد من التفكير . فالإشعاع في مجال الثقافة قد يرتبط بإرادة السيادة . فما نحن بحاجة إليه هو موقف يربط بين التصريح بما يوحّدنا والاستعداد للخدمة .

على كلّ حال علينا أن نفكّر كيف يمكن إدخال العوامل الأخرى التي تبني وتقوّي الهويّة بحيث لا تعود هناك حاجة إلى عداوات ونصب صور عدائيّة . هذا يصحّ في الهويّة المسيحيّة ، كما يصحّ في الهويّة الإسلاميّة . ويصحّ في ما يربطنا بعضنا ببعض في الإيمان با لله العليم ، العادل وحده ، الرحيم رحمة لامتناهية .

ميهجيازغان :

تجاه الغيريّة والفروق يجب البحث عن المشترك

لي عودة إلى مفهوم الثقافة ، الذي ميّزه الدكتور كولر من مفهوم المثاليّة ، ولكنّه استعمله في نطاق تراث عصر الأنوار ، إذ جعل الثقافة مُقابلاً للعقل ، الذي يبدو هكذا نطاقًا لا ينحاز إلى ثقافة . ولكن في عصرنا وتجاه المرحلة الجديدة من تاريخ العالم التي تبدو معالمها ، أليس من اللازم الذي لا غنى عنه أن نتخطّى عصر الأنوار ونبحث عن مفهوم جديد للعقل ؟ ألم يَحِن الوقت لأن نجمع بين العقل والثقافة ، ونقول بتعدّد مفهوم العقل كي نستطيع القبول بتعدّد عوالم المعاني ؟ ألا يفرض علينا علمنا

بالتعدّد الثقافيّ في هذا العالم الواحد الاعتراف بأصناف أخرى من المعقوليّة ؟ فكيف يمكن القبول بالآخر ، دون قبول الغيريّة ، حتّى وخصوصًا بالنسبة إلى حقيقته الخاصّة التي ينتمي إليها ويتمسّك بها ؟ وحين ذاك عليّ أن أتوقّع أن يكون الآخر متميّزًا منّي .

وعلى أساس إمكانيّة الفرق والغيريّة ، يمكنني أن آمل العثور على الأمور المشتركة والآراء المشتركة . وإلاّ أتعرّض لخطر حصر الآخر في عالم المعانيّ الخاصّ بي ، وإنكار غيريّته إنكارًا مطّردًا ، وإكراهِه على التحصّن تجاهي وإقامة الحدود بيني وبينه . وهذا يعني أنّ الأسباب العقليّة تحذّرنا من اعتبار غيريّة الغير نقصًا (كأن يُقال إنّه لم يحصل عنده بعدُ التطوّر اللازم الذي حصل عندي أو عندنا) ، وتدعونا إلى اعتبارها نوعًا آخر من الكيان (مختلفًا ، ولكنّه متساوي القيمة) . فإن كنّا نسعى في سبيل تعايش سلميّ في هذا العالم الواحد ، علينا أن نطوّر تعدّد قواعد المعاني الثقافيّة ونحوّلها إلى عالَم معانٍ مشترك .

ثانيا :

القيام بحقوق الإنسان في جميع الثقافات

عندما أتحدّث في إطار خدمتي الكنسيّة إلى أعضاء قبيلةٍ ما ، فأقول لأحدهم إنّي أحبّه ، يقول لي : هذا لا يكفي . عليك أن تحبّ أسرتي ، وقبيلتي ، والكون كلّه . وهؤلاء الناس يعتبرون التناغم الكوني أهمّ من أيّ توتّر ينجم عن إنسان مفرد . فالتوتّر والنزاع في الكون الذي يعيشون فيه لا يطيقون احتمالها ، بل يسعون إلى تجنّبهما على أيّ حال . وهكذا فإنّهم يعتبرون القيام بواجباتهم ، وبواجب صيانة التناغم في المجتمع ، بمثابة القيام بحقوق الإنسان . هذا يبيّن أهمّيّة إدخال حقوق الإنسان وتنفيذها في الثقافات المختلفة وفي المناهج السياسيّة المختلفة .

باتِلوس :

ينبغي عدم التغافل عن المصالح السياسيّة في التصاميم الاجتماعيّة

تعقيبًا على المحاضرة أعود إلى موقف صموئيل هانتينغتون . لقد أشار الدكتور كولر أنّه أحد علماء السياسة الأميركيّين ، وليس نكرة ، بل هو يشترك وفقًا للمتطلّبات الراهنة في قرارات الحكومة الأميركيّة . وأنا أزيد أنّه رجل يوافق عليه هنري كيسنجر ، الذي قال عنه إنّه ألّف كتابًا مهمًّا جدًّا . ومقولته الرئيسيّة هي أنّ الحضارة الغربيّة نشأت على أساس عناصر مستقاة من اليهوديّة والمسيحيّة – وبعبارة أدقّ من التراث الكاثوليكيّ والبروتستانتيّ . وهذه الحضارة الغربيّة لديها دولة تحميها ، هي الولايات المتّحدة الأميركيّة . وهنا لم يأتِ ذكر الإسلام الذي قام بدور هامّ في تاريخ أوروبّا ، ولا ذكر المسيحيّة الأرثوذكسيّة . بالعكس هما يُعتبران مثيران للبلبلة .

يجب الاهتمام بالإنسان في جميع الأمور

ثمّ إنّي أرى أنّ الأمور لا تجري في العالم كآلة . فهناك عناصر غير أكيدة في هذا المسار ، ناتجة من أنّ تاريخنا يقوم بمقدار كبير على بشر ، في أطوار العولمة التي تأتي بالخاسرين والرابحين ، وبالنسبة إلى جميع المسائل المتعلّقة بحقوق الإنسان والديموقراطيّة . من هنا تتّضح من وجهة النظرة المسيحيّة مهمّة الكنيسة ، وبلا شكّ مهمّة الحوار المسيحيّ الإسلاميّ أيضًا .

كلمة أخيرة في ما جاء من أنّ المسلمين هم الخاسرون في مسيرة العولمة في أوروبّا . فأنا أرى أنّه يمكن أن يلحق الانهيار بكلّ بلد صغير وكلّ دولة صغيرة ، وكلّ شعب لا حاميَ له .

فانوني :

الأرض ليست ملكًا لأحد سوى الله وحده

لقد سرد البورفسّور طالبي في محاضرته صباح اليوم ثلاثة نصوص من الكتاب المقدّس : نصًّا من المزمور ٣٧ ، وآية من إنجيل متّى ، وآية من القرآن (راجع أعلاه ص ٣٨٩) ، وقال إنّه يجب التفكّر في المعنى المشترك الذي عُبّر عنه في هذه النصوص . فإن التفتُّ إلى النصّين المستقيين من العهد القديم والعهد الجديد – أمّا نصّ القرآن فليس لديّ الكفاءة اللازمة لتفسيره – تبيّن لي أنّ العهد القديم يصرّح بأنّ الصدّيقين الذين لا يلجأون إلى العنف يرثون الأرض . أمّا ما قيل البارحة من أنّ الدين الإسلاميّ وحده يقول بأنّ الأرض ملك الله ، فيما لا تعلّم المسيحيّة مثل ذلك ، فأنا لا أوافق عليه . وأودّ أن أسرد في ذلك ولو آية واحدة . فقد ورد في سفر الأحبار من العهد القديم : " والأرض فلاَ تُبَعْ بتاتًا لأنّها لي الأرض وإنّما أنتم غُرباءُ ونُزَلاء عندي " (أحبار ٢٥: ٢٣) . فإن كانت أدياننا في تاريخها قد توسّعت واستخدمت العنف ، فعلينا أن نُسائل أنفسنا كم نحن ابتعدنا عن مصادر ديننا .

القويّ في ضيافة الضعيف

وربّما كان من الممكن أن تساعد الأديان الكبرى بعضها بعضًا على تطبيق دعوتها ، إن نحن تقبّلنا كلمة أخرى من العهد القديم ، كلمةً وردت في سفر النبيّ أشعيا : " فيسكُن الذئب مع الحمل " (أشعيا ١١: ٦) ، وبتعبير أدقّ : " فيكون الذئب ضيفًا على الحمل " ، أي يكون القويّ ، القادر على التهام الضعيف ، ضيفًا على الضعيف ، لا العكس . أمّا نحن فلا نزال نُذِلّ الضعفاء حين نقدّم لهم المعونة ونُقدِم بواسطتها جزئيًّا على كبتهم . وقد يكون لنا مثال لتعايشنا في كلمة المزمور : " أنا في الأرض غريبٌ "

(مزمور ١١٩ : ١٩) . أو نتذكّر ما قاله البروفسّور طالبي : " نحن جميعنا في الأرض مسافرون أبناء السبيل " . فأنا القويّ ضيف في ذمّة الضعيف .

دسوقي :

يجب التفطّن لأوضاع الناس الدينيّة

لي ثلاث ملاحظات ختاميّة . أوّلها نداء للتنبّه للقرائن . أعني بهذا أنّ علينا أن نجعل مناقشتنا تدور في إطار قرائن عالمنا ، المليء بالظلم والكبت السياسيّ . فكلّ حوار دينيّ عليه أن يُكبّ على البحث في هذه المشاكل . الهوّة بين الفقير والغنيّ تزداد اتّساعًا في عالمنا ، فعشرون بالمئة من سكّان العالم يستهلكون ثمانين بالمئة من مدخول العالم كلّه . فإن أردنا أن يحظى الخِطاب الدينيّ عند الشعوب بالقبول والتغلغل إلى داخلها ، علينا أن نتكلّم على الجوع والأمّيّة والبطالة . وبكلمة أخرى ، علينا أن نربط بين الأفكار النبيلة التي نعالجها وأوضاع المعيشة الواقعيّة السائدة بين السكّان .

لا غنى عن التمييز واعتبار الفوارق

تعقيبي الثاني دعوةٌ لاعتماد التمييز في قضايا المجتمع . نحن نتحدّث عن " المسيحيّة " وعن " الإسلام " وعن " مؤمنين مسلمين " ، وعن " العولمة " . ولو كنّا كمثقّفين نفهم هذا النوع من الكلام ، لكنّا يجب علينا أن ننتبه للإنسان العاديّ ، وندرك أنّ الناس يعيشون في جماعات ، وأنّ كلّ جماعة لها أيضًا أسلوبها الخاصّ في التماشي مع التغيّرات في العالم . ثمّ علينا أن نراعي الاختلاف والتنوّع داخل هذه الجماعات ، ليس فقط داخل الإسلام ، بل أيضًا داخل المجتمع ، في نيجيريا مثلاً ، أو في مصر أو في السودان . فالمسيحيّون والمسلمون يعيشون في هذه المجتمعات ، وظروف حياتهم تختلف من مجتمع إلى آخر .

يجب أن يكون المؤتمر حلقة في مسيرة متواصلة

وندائي الثالث أوجّهه إلى كلّ واحدٍ منّا، فنحاسب أنفسنا في ختام هذا المؤتمر. المؤتمرات تنعقد وتنتهي. وأنا متأكّد من أنّ كلّ واحدٍ منّا قد اشترك في مؤتمرات مختلفة. ولكن انطباعي هو أنّ هذا الاجتماع من نوع خاصّ، بمعنى أنّه جمع أناسًا يشعرون بواجبهم الأخلاقيّ في نطاق نشاطهم. ولذلك أوجّه إلى نفسي وإلى جميع المشتركين الآخرين هذا السؤال: أيكون ختام هذا المؤتمر في الوقت نفسه نهاية مسؤوليّتنا، أم يمكننا أن نُسهم في جعل هذا المؤتمر حلقة في مسيرة تواصل جهدها. وبعبارة أخرى: كيف يستطيع كلّ واحدٍ منّا في بلده الخاصّ أن يبثّ الخبر بأنّ هذا المؤتمر مسيرة متواصلة ؟

بطرس بشته :

ا لله ينهي عن الصوَر، والإنسان يأمر بالصوَر

تعليقًا على محاضرة البروفسّور طالبي، أودّ أن أذكر موقفًا اتّخذه لفيناس (Levinas). إنّ وحي ا لله ينشئ في الواقع قبل كلّ شيء هويّة إنسانيّة مؤمنة، ثمّ يضفي على نفسه شكلاً مُغلّفًا في سرٍّ فنّيٍّ لا مثيل له، ينعكس في مساحات مُتتالية. فينطلق سرّ ا لله من الإنسان أيضًا، ولا يمكن عرضه في صورة، سوى صورة الإنسان. ومن هنا الحظر الإلهيّ لصنع الصور، وهو يرتكز على أنّ الإنسان على صورة ا لله وشبهه بنوع لا مثيل له. من هذا ينتج أنّه يجب أن نفسح لوحي ا لله مجالاً مُلزمًا في الزمان والمكان، وذلك بواسطة حقوق وبُنى توافق الكرامة البشريّة. أمّا إذا انطلق الإنسان من مسبّقات فاسدة، فقد يؤدّي ذلك إلى إقامة "مدينة ا لله"، أو "ملكوت ا لله"، في عمليّة تنفي وصيّة ا لله الأولى، فتكون هذه المدينة – وهذا الملكوت – موجّهة ضدّ الإنسان وضدّ ا لله. فالذين ينتمون

إلى أديان الوحي ، ويتمسّكون بمعتقدهم ، عليهم أن يحوّلوا وصيّة الله التي تنهي عن الصور إلى وصيّة بشريّة بإقامة الصور المنشودة . وهذا ينجح بمقدار ما يمكن الناس أن يُضْفوا على حياتهم شكلاً يتّفق واختبار الوحي الأصليّ .

" مدينة الله " ينبغي أن تكون مدينة البشر

وهنا من المفيد إلقاء النظر على مِثال المدينة التي وصفها هارفي كوكس (Harvey Cox) في قصّتة ، وسمّاها " مدينة بدون الله " [١٠] . وعلينا أن نفطن لأنّ وحي الله لم يحصل من أجل مؤمنين معروفين فقط ، بل أيضًا من أجل الكثرة السحيقة المبهمة ، التي كانت عند ذاك منتشرة في زوايا العالم الضائعة ، واليوم تُحشر في المدن من جرّاء عمليّة جماعيّة لا ترحم . وهم لا يستطيعون الإجابة عن السؤال حول " الجذور " الحقيقيّة ، إن لم نُظهر نحن لهم على سبيل المثال كيف نبلغ إلى " مدينة الله " التي نعني أنّها " مدينة البشر " ، وكيف نبرّر هذا السبيل انطلاقًا من قدسيّة الله ، ثمّ نستقيم عليه . وبهذا المعنى يجب أن نصنع جذورًا للذين ينبغي لهم أن يستوطنوا من بعدِنا في تلك المساحة التي أفسحتها لنا الأديان المرتكزة على الوحي .

طالبي :

يجب على المفكّر المسلم أن يكشف عن نفسه

لقد قلته وأكرّره الآن : نحن نفتقر إلى مفكّرين مسلمين . وهناك أخطر من ذلك : نحن نُعاني من الاضطراب في صفوف المفكّرين المسلمين ، إذ إنّ هناك مفكّرين مسلمين عن اقتناع يلتزمون الصلاة ، وهناك مسلمين غير مسلمين . ويُعَدّ من الفئة الأخيرة أولئك الذين يشعرون بانتمائهم إلى

---

[١٠] راجع : H. Cox, *Stadt ohne Gott ?*, Stuttgart 1966 .

ثقافة ، ولكنّهم يرفضون الإيمان والصلاة ، ويدعوننا إلى التنكّر للقرآن سعيًا وراء الحداثة . فيطالبوننا بالكفّ عن إعلان إسلامنا ، ويطلبون إلغاء الإسلام كصلة بالله وإيمان حيّ . وأنا أوجّه إليهم النداء التالي ، استنادًا إلى روح الشفافيّة : " قولوا صراحةً : أنا مفكّر أنتمي إلى ثقافة إسلاميّة غير مسلمة " .

البلبلة توصي بأنّ هناك مؤامرة

هذا من شأنه أن يوضّح شتّى الأمور ويساعدنا على اكتساب المزيد من الوضوح . ولكنّهم كثيرًا ما لا يريدون أن يصرّحوا بذلك خوفًا من العواقب ، إذ إنّ هذا قد يوحي بأنّ هناك في داخل الإسلام مؤامرة على الإسلام . وفكرة المؤامرة هذه هي التي تجعل الإسلام يقاوم ويتشنّج وينقبض على نفسه . والبلبلة هذه التي تسود في أوروبّا هي مسؤولة عن كلّ ما يحصل اليوم من إرهاب ونزاع وتزمّت . فالنقص في التفكير الواعي لمسؤوليّته والبلبلة الفكريّة هما يوحيان بأنّ هناك مؤامرة .

قد تستخدم حقوق الإنسان من أجل كبت الإنسان

ملاحظة أخيرة في حقوق الإنسان ، حقوق الإنسان شيء صالح وحسن . وأنا أُعجب بها . ولكن إن أُكرِهتُ عليها ، لم تَعُد تطبّق حقّ الإنسان ، بل تصير أداة لكبت الإنسان . وعندما تُستخدم حقوق الإنسان ، وبمقدار ما تستخدم لكبت الإنسان وتستخدم بمثابة إيديولوجيا ، عندها أرفضها وأقول : لا .

كولر :

إنّ التفكير في مفهوم الثقافة يزداد أهمّيّة

كم مرّة استُخدمت الثقافة لتبرير خرق حقوق الإنسان . كما ألمح إلى ذلك البروفسّور إيزاك . ولي في ذلك شواهد كافية من تاريخ شعبي . وإذ اتّضح لي في أيّام هذا المؤتمر وضوحًا متزايدًا أنّه من المهمّ جدًّا الإكباب على مفهوم الثقافة ، عزمتُ على توسيع نصّ محاضرتي ، دون أن أنصّب نفسي قاضيًا على الآخرين . ولذلك حاولتُ أن أشرح المشكلة التي نعرفها في تراثنا الألمانيّ وفي تطوّر تاريخ الفكر الألمانيّ حول مفهوم الثقافة ، آملاً أن يقوم مجدّدًا اهتمام بالموضوع ، فيتساءل كلّ واحد منّا ، وفقًا لخبرته ولتطوّر تاريخ الفكر عند شعبه ، أيّ إسهام يمكن أن يقدّمه في هذا الشأن . وأنا أعلم كم يتطلّب ذلك من الفطنة والشعور المرهف ، حتّى لا نظهر بمظهر مَن يريد أن يعلّم الآخرين . وأنتهز هذه الفرصة ، بعد أن كَثُر الكلام على الأصوليّة الإسلاميّة ، للإشارة إلى أنّه من المعروف أنّ هناك أصوليّة مسيحيّة ، وقد كانت لي معها على الساحة السياسيّة جولات ومعارك عديدة .

البحث عن ثقافة عالميّة (جديدة)

ثمّ إنّه لم يكن غرضي ، أيّتها السيّدة الدكتورة ميهجيازغان ، أن أعود إلى مفهوم الثقافة الذي كان شائعًا في عصر الأنوار . لم يكن غرضي استعادة هذا المفهوم ، بل أن أذكر ، حسب معارفي عن تاريخ الثقافة ، نقطة يمكن الانطلاق منها لاستئناف البناء . فمثل هذا الرباط يمكن أن يساعدنا على إقامة حوار من شأنه أن يساند نشرَ ثقافة عالميّة وتطويرها . ولهذا الغرض ، أي لنحرّر أنفسنا ونتأهّب لعمل جديد ، أُعجبت بمنطلق عصر الأنوار الذي يحترم الطابع الفرديّ عند المشتركين في الحوار ولا يسمح

بالمساس به . لقد قُلتِ إنّه من المهمّ القبول بالآخر في غيريّته واعتبار الفوارق فرصة سانحة . وأنا كنتُ ولا أزال أجتهد في تعلّم ذلك . وأرى أنّه من المهمّ إيجاد نمطٍ منتظم للحوار يُفسِح المجال للآخر لأن يحافظ على غيريّته وأن يحظى بالقبول بصفته طرفًا في التبادل ، فيكون هذا الموقف جزءًا أساسيًّا في النهج المتّبع . وهذا ما دفعني إلى أن أعرض ما ذكرته في محاضرتي . فإن كنتُ جادًّا في ذلك ، فعليّ أن أسعى في أن لا يكون في هذا الحوار ضحايا وخاسرون ، وأن لا أُرغم الغير على أن يطابق معاييري . فإن كان هناك اقتراح أفضل ، فأنا مستعدّ لأن أتفحّصه ، وعند وقوع الحال لأنّ أتبنّاه . ولكنّي ، نظرًا إلى المناقشات التي اشتركتُ فيها في السنوات الماضية والتي أكسبتني خبرة أنواع من الظلم ، رأيتُ من المهمّ أن أهمل فلسفة الثقافة الرومنطيقيّة .

لا يجوز أن تتنصّل العولمة من المسؤوليّة الأخلاقيّة

أنا أوافق على ما نبّه إليه السيّد إنجنير وغيره من المعقّبين ، من أنّ العولمة ليس لها قاعدة أخلاقيّة . هي عمليّة تنصّلت تمامًا من الأخلاقيّات . حسب اختباري لما سمّي قبل عشرين أو خمس وعشرين سنة " بالانسكاب قطرة قطرة " ، قلتُ فورًا في مسيرة العولمة إنّه من باب التفاؤل الضخم أن ينتظر البعض أن يقود تجميع الموارد ومفعول النموّ الاقتصاديّ من جرّاء حركة العولمة ، بطريقة تلقائيّة ، إلى حسم الفوارق الاجتماعيّة وإلى إقامة عدالة أوسع . ولأنّي أشكّ في ذلك ، أؤكّد بحزم أنّه من الضروريّ في عصر العولمة التعلّق بإلزاميّة بعض القيَم التي لا غِنى عنها . وكلماتي كانت : لا يجوز أن يجرّ هذا التطوّر الناس في تيّاره ، بل يجب أن يحافظوا هم أنفسهم على قدرة الاضطلاع بشؤونهم الخاصّة . وتقديري هو أنّ العولمة لا تحمل في ذاتها خطر قيام بُنى هيمنة لصالح بلدان أو دول معيّنة . ولذلك

حاولت أن أبيّن أنّ كلّ دولة تشترك في هذه اللعبة معرّضة لمفاعيل هذه المسيرة ، وأنّ الأمر يتعلّق في كيفيّة التعامل معها والسيطرة عليها .

هانتينغتون وجد تعابير معقولة

أمّا في ما خصّ السيّد هانتينغتون ، فإنّ فاعليّته لا تقوم في نظري على جدّة أفكاره ، بل على أنّه وجد ، في وضع مُقلق جدًّا ، تعابير تقنع عددًا كبيرًا من الناس وتساعدهم على ترتيب أوجاعهم النفسيّة وعلى فهم معنى الأحداث المقبلة عليهم . وأن يكون المؤلّف يكتب لمصلحة بعض الدوائر التي تحتاج إلى كلّ هذه المقولات لوضع خططها وتعزيز مصالحها ، فهذا أمرٌ ليس بجديد . والواقع أنّ الكتاب حاضر بين أيدينا ، ويصعب اليوم التحدّث عن هذه القضايا الثقافيّة دون ذكر اسم مؤلّفه .

الجميع موضوعون على محكّ الاختبار

وسأل البروفسّور باتلوس مَن يكون الخاسر في عمليّة العولمة . لستُ أكيدًا من أنّ الخاسرين سيكونون تلقائيًّا الأمم الضعيفة . فإنّنا قد نفيق بعد عشر سنوات ونلاحظ أن بلدًا مثل فيانتام هو أحد كبار الكاسبين في عمليّة العولمة ، وأنّ بلدي ألمانيا ، إن هو استمرّ على موقفه السياسيّ المترقّب الذي نجده عليه ، هو من جرّاء أسباب مختلفة أحد كبار الخاسرين . لا أحد منّا يعدُّ نفسه من الأنبياء . ولكنّ الأكيد هو أنّ عمليّة العولمة ليست لعبة تجعل الذين يبدون اليوم في عداد الأقوياء يحصلون على المكاسب بطريقة تلقائيّة . بل الواقع أنّا دخلنا لأوّل مرّة في مرحلة تضع جميع الذين هم اليوم أغنياء أقوياء ، بنوع جديد تمامًا ، على مِحكّ الاختبار .

ليس هنا خاسرون بطريقة حتميّة

ثمّ إنّه لا ينفع أن نحذّر بعضنا بعضًا من العولمة . ولكن علينا أن نكون فطنين في الحكم على ظواهر مفردة . ففي المدينة التي أقطن فيها كان يعمل في قطاع الصناعة قبل بضع سنوات ستّون ألف شخص . فالثلث منهم فقدوا عملهم من جرّاء عمليّة العولمة . والضحايا هم جميعًا من الألمان والإيطاليّين ، وليس بينهم تركيّ واحد . ويصحّ أن يقال أيضًا ولا مسلم واحد . ولن يكون المسلمون حتمًا ، على ما أرى ، أوّل ضحايا العولمة في بلادنا . قد قام منذ قليل في ألمانيا نقاش حول دعم شركتي صنع الفولاذ الكبيرتين كروب (Krupp) وتيسّن (Thyssen) . فلماذا احتدّت ثورة العمّال الألمان ؟ لأنّهم أدركوا أنّ زملاءهم الأتراك في المصانع ، الذين غالبًا ما عندهم سبعة أو ثمانية أو تسعة أولاد ، ينعمون بحماية القوانين المرعيّة . وهذا أفضى إلى أنّ عمّال الشركتين الألمان طالبوا بمنع أيّ صرفٍ للعمّال .

الحوار مع الإنسان الاعتياديّ

أشكر للبروفسّور دسوقي أنّه ذكر الإنسان الاعتياديّ . فمَن كان مثلي من مهمّتة مدّة ثلاثين سنة أن يكسب ثقة الناس العامّين ليؤيّدوا انتخابه ، لا يسعه أن يقابلهم بعجرفة المثقّفين المتكبّرين . ولا جرم أنّ قضيّة الفقر في العالم – وأنا قد عالجتها مدّة سنين طويلة من نشاطي – تتخطّى الموضوع المطروح هنا على بساط البحث ، فإن ربطنا قضيّة الفقر بالبعد الإنسانيّ والاجتماعيّ ، كما نبّه إليه الدكتور سلومب ، وقعنا على موضوع يقتضي بحثًا حثيثًا خاصًّا ، كما حدث ذلك مؤخّرًا في إطار مؤتمر القمّة للشؤون الاجتماعيّة الذي انعقد في كوبنهاغن .

في دور الأديان

أمّا دور الأديان في جميع هذه العمليّات والقرائن، الذي تناوله البروفسّور باتلوس في مداخلته، فإنّي – وإن كنتُ لستُ من علماء اللاهوت وتنقصني في هذا المجال بعض نواحي الكفاءة العلميّة – أودّ أن أعرض فيه ملاحظتين.

موقف مستقلّ خاصّ

لقد تهيّأ لي أوّلاً، في نطاق الموضوع الذي تكلّمتُ فيه، أن أتعلّم شيئين. أوّلهما الخطر الكبير الناتج من تسييس الثقافة، وتسييس الدين أيضًا، واستخدام القاعدة الدينيّة والثقافيّة التي نقوم عليها لأغراض سياسيّة. فالسياسيّون – وأنا يحقّ لي أن أقول ذلك، إذ أنا منهم وبكلماتي هذه أوجّه اللوم إلى نفسي أيضًا – السياسيّون ميّالون إلى كلّ عمليّة في هذا النطاق. ولذلك فإنّي لشكور بدون تحفّظ عندما لا تختار الجماعات الدينيّة ممثّليها من بين السياسيّين في المؤتمرات التي يدور فيها الكلام حول شرح أساس كياننا العميق، بل تعرض هي نفسها تعليمها في هذا الموضوع، وتحدّد الأمور، وتحتمل التوتّرات التي تنجم عن ذلك، بحيث يُسمَع صوتُها علنًا. أمّا الصفحة الموازية لتسييس الثقافة والدين، فهي تطبيع السياسة في الثقافة في حركة معاكسة. وهذه الحركة يجدر بنا مقابلتها بالنظرة الناقدة، إذ إنّه من الممكن أيضًا إساءة استعمالها. ولذلك تحدّثت في بعض المقاطع من محاضرتي عن تنظيم الأمور وفقًا لقوانين العقل، وعن ضبط القوى الذهنيّة بواسطة العقل.

لا يجوز إخضاع القيَم الأخلاقيّة لتحصيل المنفعة

لقد عشت حياة خبرتُ فيها كيف أنّ تعطيل جميع القيَم – وأنا أشير

هنا إلى تعسّف النازيّين الجائر – وإخضاع القيَم الأخلاقيّة لمجرّد السعي إلى تحصيل المنفعة من قبل فئة متسلّطة أو دولة كاملة ، يمكن أن يجعل السياسة أداة إجرام وقتل ، وأن يحوّل هكذا الأمور إلى فقدان عميق للإنسانيّة . فمَن عاش حياة مثل التي عشتُها ، لا يستطيع إلاّ أن يخْلُص إلى أنّ كلمة الإيمان الصافية التي وُهبناها ، هي أمر يجب أن نخضع له ، حتّى لا نعود نقع في مثل هذا الخطر ولا نتيه في مثل هذا الضلال . فإن سُئلتُ إذن ما هو في رأيي الدور الذي يجب أن يقوم به الدين ، أجبتُ أنّ الدين هو في نظري المرجع الأعلى الذي بارتكازه على الحقيقة الموحاة لا يجوز التفاوض فيه ولا يمكن التخلّي عنه .

كلمة الختام

أندراوس بشته

في ختام هذا المؤتمر أوجّه أوّلاً كلمة شكر إلى وزير الشؤون الخارجيّة النمساويّ، نائب المستشار الدكتور فولفغانغ سوشل. فلولا اهتمامه للقضيّة لم ينعقد هذا المؤتمر ولا قام التشاور في عقده. فإنّه قد تناول بادرة سلفه الوزير الدكتور ألويس موك وأطلق لمعهدنا الحرّية في وضع المخطّط العامّ ودعوة المحاضرين والمشتركين من جميع أطراف العالم. وحمى هذه الحريّة إزاء بعض التدخّلات التي كانت أدّت إلى زجّ السياسة في جلساتنا. فنائب المستشار الدكتور سوشل، وهو نفسه سياسيّ، قد صان الطابع غيرالسياسيّ لمؤتمر الحوار الدوليّ هذا.

وقد ساعد على تخطيط المؤتمر وإعداده وتنفيذه، كما حصل ذلك بالنسبة إلى المؤتمر الأوّل الذي عُقِد سنة ١٩٩٣، قسم السياسة الثقافيّة في وزارة الخارجيّة في فيينّا، وقبل كلّ شيء نائب مدير القسم السفير الدكتور جرهارد راينر (Gerhard Rainer)، وكذلك السفارات النمساويّة في البلدان المختلفة في أفريقيا وآسيا وأوروبّا وأميركا. فلهم جميعًا في ختام اجتماعنا كلمة شكر حميم.

ويطيب لي أن أشكر باسمنا جميعًا المعاونات والمعاونين في معهدنا، الذين قاموا بجهد دؤوب، لا سيّما في الأيّام الأخيرة، ليُعدّوا لنا ما كان في خدمتنا طوال المؤتمر. وكلمة شكر خاصّة أوجّهها إلى المترجمين والمترجمات الذين قدّموا كفاءتهم المهنيّة وعنايتهم الشخصيّة في انتقاء الكلام المعبّر فأسهموا إسهامًا حاسمًا في نجاح مؤتمرنا الحواريّ هذا.

أخيرًا أعود إلى اقتراح الزميل دسوقي الذي نبّه إلى أنّ علينا أن نفكّر كيف يمكن أن نستأنف المسيرة النابعة من هذا المؤتمر ، خصوصًا كيف يمكن المشتركين والمشتركات في أوطانهم وفي الساحة الدوليّة أن يلفتوا الأنظار إلى الجهود التي قادتنا إلى هذا الشوط . وأنا أؤكّد لكم من قِبل معهدنا أنّا في إطار إمكانيّاتنا سنظلّ ناشطين في سبيل الاستمرار في هذا الحوار . وسنبدأ بنشر أعماله . وإن كنّا لا نعلم بعدُ هل وكيف يُقيّد لنا أن نعقد مؤتمرًا آخر ، فإنّنا لن ننسى ما عرضته الدكتورة صالحة محمود ، من أنّ موضوع مؤتمر آخر يمكن أن يُعبّر عنه بقلب موضوع مؤتمرنا هذا ، فيكون العنوان " الجميع في سبيل عالم واحد " . وذلك لنبيّن أنّ جميع الناس مفروضٌ عليهم أن يعملوا على بناء عالم المستقبل هذا ، الذي نأمل أن يكون عالم التعاون والسلام .

وكما افتتحنا المؤتمر نودّ أن نختمه بفترة صمت هادئ ، يتيسّر فيها لكلٍّ منّا أن يشكر الله على هذه الأيّام ، أيّام اللقاء والجهود المشتركة ، وأن يطلب إليه أن يرافقنا ببركته ، نحن والعالم كلّه .

وهكذا أعلنُ اختتام المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الثاني ، الذي عُقد سنة ١٩٩٧ في فيينّا .

Prof. Dr. Manzoor AHMAD
Chairman, Boarrd of Governors
Usman Institute of Technology
Karachi, Pakistan

Dr. Mouchir AOUN
Centre de Recherches pour le Dialogue Islamo-Chrétien
Harissa, Liban

Dr. Smail BALIC
Islamwissenschaftler i.R.
Zwerndorf, Österreich

Prof. Dr. Aïcha BELARBI
Faculté des Sciences de l'Education
Université de Rabat
Rabat, Maroc

Prof. Dr. Abdeslam BOU IMAJDIL
Directeur des Relations Internationales, Ministère Chargé des Droits de l'Homme,
Royaume du Maroc
Rabat, Maroc

Prof. Dr. Andreas BSTEH SVD
Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel,
Vorsitzender der Konferenz
Mödling, Österreich

Lic. phil., lic. theo. Petrus BSTEH
Rektor, Kontaktstelle für Weltreligionen (KWN)
im Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz
Wien, Österreich

Bro. Edmund CHIA, fsc
Executive Secretary, Office of Ecumenical and Interreligious Affairs, Federation of Asian Bischops' Conferences
Bangkok, Thailand

Prof. Dr. Ali E. Hillal DESSOUKI
Dean, Faculty of Economics and Political Science,
Cairo University
Cairo, Egypt

Akademischer Direktor
Dr Omaia ELWAN
Institut für Ausländisches und Internationales Privat- und Wirtschaftsrecht der Universität Heidelberg
Heidelberg, Deutschland

Mr. Asghar Ali ENGINEER
Director, Institute of Islamic Studies
Bombay, India

Prof. Dr. Farid ESACK
National Commission on Gender Equality ; Senior Research Fellow of the Institute for Identity, Religion and Culture,
University of the Western Cape
Pretoria, Southafrika

Mons. Dr. Michael L. FITZGERALD,
M. Afr., Secretary Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones
Vatican

Prof. Dr. Claude GEFFRE O.P.
Directeur, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
Jérusalem, Israël

Prof. Dr. Goga Abrarovic HIDOJATOW
University of Tashkent ;
" Jahon " Agency, Ministry for Foreign Affairs of Uzbekistan
Tashkent, Uzbekistan

Mrs. Kathryn Hauwa HOOMKWAP
Anglo-Jos, Nigeria

Ms. Nasira IQBAL, LL.M.
Advocate High Court & Supreme Court of Pakistan,
Professor of Law at Pakistan Law College
Lahore, Pakistan

Ayatollah Seyed Mohammad KHAMENE'I
Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn)
Tehran, Iran

Metropolitan Georges KHODR
Archbishop, Greek Orthodox Archdiocese of Byblos and Botrys (Mount Lebanon),
Broumana, Lebanon

Prof. Dr. Adel Theodor KHOURY
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Religionstheologisches Institut St. Gabriel
Münster, Deutschland

Dr. Volkmar KOEHLER
Parlamentarischer Staatssekretär a. D.
Wolfsburg, Deutschland

Rev. Fr. Matthew Hassan KUKAH
Secertary General,
Catholic Secretariat of Nigeria
Lagos, Nigeria

Prof. Dr. Gerhard LUF
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie
Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien
Wien, Österreich

Dr. Nurcholish MADJID
Indonesian Institute of Sciences
Jakarta, Indonesia

Dr. Saleha S. MAHMOOD
Director & Chief Editor,
Institute of Muslim Minority Affairs
Jeddah, Saudi-Arabia

Prof. Dr. Tahir MAHMOOD
Chairman, National Commission for Minorities ;
Professor of Law, University of Delhi,
Director-General, India & Islam Research Council
New Delhi, India

Prof. Dr. Ali MERAD
Professeur émérite à l'Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III
Paris-Lyon, France

Dr. Ursula MIHCIYAZGAN
Lehrbeauftragte, Institut für Soziologie der Universität Hamburg
Hamburg, Deutschland

The Very Reverend James Parks MORTON
President, The Interfaith Centre of New York ;
Dean Emeritus, The Cathedral of St John the Divine
New York, USA

Prof. Dr. Ahmet MUMCU
Professor für Rechtsgeschichte und Staatsrecht, Universität Anadolu ;
Berater des Parlamentspräsidenten in Kulturangelegenheiten
Ankara, Turkey

Prof. Dr. Heinrich OTT
Theologische Fakultät der Universität Basel
Basel, Schweiz

Ass. Prof. Dr. Constantin PATELOS
Pantios University of Political and Social Sciences,
Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie
Athens, Greece

Prof. Dr. Karl-Heinz PESCHKE SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel
Mödling, Österreich

Prof. Dr. Richard POTZ
Institut für Kirchenrecht, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien
Wien, Österreich

Prof. Dr. Mohammad Modjtahed SCHABESTARI
Professor für islamiche Theologie und Religionswissenschaft,
Universität Tehran ; Great Islamic Encyclopaedia Centre
Tehran, Iran

Prof. Dr. Heinrich SCHNEIDER
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien
Wien, Österreich

Rev. Dr. h. c. Jan SLOMP
Adviser " Islam in Europe-Committee ", Conference of European Chruches and Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae
Leusden, Netherlands

Prof. Dr. Mohammad TALBI
Professeur honoraire à la Faculté des Sciences Humaines, Tunis ;
Membre de l'Académie Universelle des Cultures, Paris
Tunis, Tunisie

Prof. Dr. Victor TANIA, Ph. D. Pastor,
Protestant Chruch Indonesia
Jakarta, Indonesia

Mgr. Henri Teissier
Archevêque d'Alger
Alger, Algérie

Prof. Dr. Christian W. TROLL
Professor für islamische und christlich-muslimische Studien,
Pontificio Istituto Orientale
Roma, Italia

Prof. Dr. Gottfried VANONI SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel
Mödling, Österreich

ملحق

في المرحلة السابقة لعقد المؤتمر وُضعت وثيقة إعداديّة توضّح أهداف اللقاء ومواضيعه المقرّرة، وأُرسلت مع الدعوة للاشتراك إلى جميع المدعوّين .

الوثيقة الإعداديّة

عالم واحد للجميع

أسس التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام

المؤتمر الدوليّ الثاني المسيحيّ الإسلاميّ
في فيينّا من ١٣ إلى ١٦ أيّار ١٩٩٧

١) في موجة العولمة المجتاحة التي تزداد اندفاعًا، يواجه عالمنا تعدّديّة اجتماعيّة وثقافيّة تؤلّف على الصعيد الوطني والدوليّ في شكل متزايد أحد كبريات التحدّيات السياسيّة.

٢) إنّ التوتّرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي تنجم عن ذلك في الدول وعلى الصعيد الدول المتفرّقة وعلى الصعيد الدوليّ كوّنت أحد المواضيع المركزيّة التي دار البحث حولها في المؤتمر الدوليّ المسيحيّ الإسلاميّ "سلام للبشريّة"، الذي عُقد في فيينّا سنة ١٩٩٣، وسوف تكون الآن الموضوع الأساسيّ لهذا المؤتمر اللاحق.

٣) هناك اختلافات كثيرة بين المواقف الخاصّة في الحقل الدينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ، وفي الحقل الاقتصاديّ والتقنيّ والسياسيّ. ولكن هل تقود هذه الاختلافات حتمًا، عاجلاً أم آجلاً، إلى الخصومة والنزاع؟ أم تكمن في الاختلافات قوّة خلاقّة بوسعها أن تحوّل ميل المواقف المختلفة إلى التحدّي والكفاح إلى نوع جديد من "استباق الخيرات" (راجع قرآن ٥)، قوّة

تستطيع أن " تضرب السيوف سككًا والأسنّة مناجل " (راجع أشعيا ٢) ؟

٤) إنّ الأمّة الإسلاميّة والجماعة المسيحيّة تعيان وعيًا يزداد وضوحًا مسؤوليّتهما الدينيّة وواجبهما بالقيام بجهد مشترك وبالعمل معًا في ميادين المجتمع البشريّ. وهما تريدان، في إطار هذا المؤتمر الحواريّ في فيينا وعلى أساس قواهما المتشعّبة في العالم، الاشتراك في البحث عن طرق جديدة تمكّن العالم، في تيّار توثُّقِ وحدته، من أن يتجنّب خطر الانقلاب إلى ميدان نزاع على الصعيد الإقليميّ أو العالميّ، ومن أن يضحي بالعكس وطنًا للجميع.

٥) في **اليوم الأوّل** من المؤتمر سوف يُطرح السؤال بأيّ قدر وبأيّ شرط يمكن المسيحيّين والمسلمين أن يعتبروا التعدّديّة المقبولة على الصعيد الاجتماعيّ موافقة لاقتناعهم بحقيقة دينهم المطلقة، بل مستحقّة أيضًا للدعم على أساس هذا الاقتناع ؟ هل تسمح لهم مبادئهم الدينيّة ليس فقط بأن يتعايشوا وأتباع دين آخر أو مذهب آخر جنبًا إلى جنب على أساس المساومة والتسامح، بل أيضًا بأن يعيشوا مع الآخرين على أساس الاعتراف بعضهم ببعض والمساواة في الحقوق الاجتماعيّة والاستعداد للعمل معًا في سبيل خير الجميع.

٦) في **اليوم الثاني** سيدور البحث حول مسألة البُنى القانونيّة المتوجّبة ووسائل فرض احترامها في الواقع العمليّ، ممّا هو ضروريّ لإقامة نظام اجتماعيّ متعدّد على الصعيد الوطنيّ والدوليّ. هذا عليه أن يؤمّن للناس حياة قائمة على المساواة بواسطة بُنى محدّدة مرتكزة على الحقوق الأساسيّة الفرديّة والاجتماعيّة وعلى الواجبات المقابلة. وفي الوقت نفسه بالنظر إلى التطوّرات الواسعة في الحقل السياسيّ والاقتصاديّ سيدور البحث حول الأبعاد الجديدة للمسؤوليّة السياسيّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ، تلك الأبعاد التي من شأنها أن توفّق بين مصالح الأفراد والجماعات ضمن الأسرة البشريّة.

٧) في **اليوم الثالث** سوف يتناول البحث أحد الحقول الحسّاسة في عالم تكتمل وحدته يومًا بعد يوم إلى أن يصير البيئة الحياتيّة الواحدة لجميع البشر : هل يمكن الحفاظ على الذاتيّة الثقافيّة تجاه العناصر العديدة الراهنة التي ستكون **ثقافة عالميّة** جديدة ، خصوصًا تجاه النظم التي تحتاج أكثر فأكثر بمجال التعليم والبحث ومجال التبادل التقنيّ ووسائل الإعلام ؟ إنّ الكلام على تعدّديّة ثقافيّة ألا يقود في النهاية إلى دعم تطوّر يرمي إلى فقدان الذاتيّة الثقافيّة بمعناها المألوف وإقامة ثقافة عالميّة واحدة تميل ميلاً متزايدًا إلى إثبات شكل واحد ؟ أو هل بالإمكان إنشاء عالم جديد من التبادل الثقافيّ تُوثّق فيه الذاتيّة الثقافيّة كحقّ اجتماعيّ راهن ؟

٨) إنّ غاية المؤتمر الحواريّ هذا هي تجميع عناصر جديدة تبدو في نظر المسلمين والمسيحيّين ضروريّة لبناء نظام سياسيّ جديد من شأنه أن يكفي البشريّة حاجاتها في طريقها نحن المستقبل ، وذلك لكي يصير عالم الغد عالمًا للجميع .

توصيات المؤتمر

مقدّمة

بعد تصريح فيينّا ، الذي أقرّه المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل " سلام للبشر " الذي عُقِد سنة ١٩٩٣ في فيينّا [1] ، تمّ الاتّفاق بالنسبة إلى إعداد وعقد مؤتمر حواريّ ثانٍ ، على أن لا يقوم تصويت على تصريح جديد ، بل يفسح المؤتمر التاليَ المجال ، على أساس " تصريح فيينّا " ، للبحث في الأسس الثابتة وفي مسؤوليّة المسيحيّين والمسلمين المشتركة في إقامة تعايش سلميّ بين جميع الناس في عالم الغد الواحد ، فيزداد الوضوح في هذا الشأن ويدور البحث حول أشكاله العمليّة الواقعيّة .

وفي هذا الإطار تبلورت على أساس الحوار الحثيث طوال أيّام المؤتمر اقتراحات لاتّخاذ موقف مشترك في قضيّتين وافق عليهما المشتركون مبدئيًّا رغم بعض الاعتراضات والتحفّظات ، وطُرحتا لذلك عليهم للتصويت .

١) الوثيقة الأولى تعود إلى بادرة من قبل البروفسّور علي مراد ، وقد عرضها تحت العنوان التالي : " رجاء أخوّة . في سبيل معاهدة أخوّة إسلاميّة مسيحيّة " .

وكان الكاردينال كونغ في كلمة التحيّة التي وجّهها إلى الحضور في حفلة افتتاح المؤتمر قد حرّض المشتركين على أن يفكّروا في " علامة تصالح " . فبعد قرون النزاعات والتوتّرات التي تجابَه فيها المسيحيّون والمسلمون تجابهًا عنيفًا ، يجب أن نبعث علامة جديدة ظاهرة لجميع الناس ،

---

[1] نُشر في كتاب : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : " سلام للبشر . المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وابعاده المقبلة " (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣) ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ١٩٩٧ ، الطبعة الثانية ١٩٩٩ ، ص ٣٥٥-٣٥٦ .

تؤكّد أن المؤتمر يساند التصالح والتصافي ، ويدعو المسلمين والمسيحيّين إلى أن يمدّوا بعضهم لبعض يد الصداقة ويُعرِبوا ، في وعي مسؤوليّتهم المشتركة ، عن أنّهم مستعدّون للتعاون مع جميع الناس الآخرين كي يضحى عالم الغد بالحقيقة عالمًا واحدًا للجميع .

أمّا تحفّظات بعض المشتركين في المؤتمر فلم تمسّ المحتوى ، بل عبّرت عن قلق البعض من أن يُساء فهم معاهدة كهذه ، فيظنّ بعضهم أنّها بادرة موجّهة ضدّ الآخرين . ولكنّ سوء الفهم هذا لا مبرّر له ، إذ إنّ المؤتمرين الأوّل والثاني قد أوضحا إيضاحًا تامًّا أنّ كلّ حوار عميق بين المسيحيّين والمسلمين ، إن أُحسن فهمه ، لا ينوي إبعاد الآخرين أو مجابهتهم ، بل هو في صميمه مفتوح للجميع ويزداد انفتاحًا تجاههم . وقد أكّد المشتركون في هذا المؤتمر – وكانوا يعبّرون عن رأي جميع المشتركين – أنّهم يشعرون بترابطهم مع جميع الناس ، ويودّون بروح "معاهدة الأخوّة" هذه أن يعيشوا عيشًا مشتركًا مع جميع الناس .

ومهما يكن من أمر ، فالمقصود لم يتعدّ نطاق توصية تساند مثل "معاهدة الأخوّة" هذه ، دون إبرام اتّفاق رسميّ في الحال . فإنّ المشتركين لم يَقْدَموا ليتكلّموا رسميًّا باسم آخرين ، كموفدين حاملي صلاحيات ، بل ليعبّروا عن موقفهم الوجدانيّ وقناعاتهم الشخصيّة الخاصّة .

وإذا لم يكن هناك مُتّسع من الوقت لمناقشة مستفيضة ، عُرضت الوثيقة على تصويت أوّليّ لاستكشاف الرأي . وعبّرت فيه الأكثريّة الكبيرة عن موافقتها . ثم أفسح المجال لتعليقات قصيرة وإيضاحات مختلفة تعلّقت بالتحفّظات التي ذُكرت أعلاه . بعد ذلك تمّ التصويت ، فحصلت الوثيقة على الموافقة بأكثريّة الأصوات ، فيما رفضها صوتٌ واحد وامتنع أربعة مشتركين عن التصويت .

٢) الوثيقة الثانية انبثقت من محاضرة البروفسّور محمّد طالبي ودعوته إلى إنشاء أخلاقيّات عالميّة ، بما فيه تصريح عامّ في واجبات الإنسان ، إذ إنّ الأديان تتخطّى الأمور التي تختلف فيها وتفرّقها بعضها عن بعض ، وهي تحتوي على قيم عالميّة شاملة وعليها أن تعلنها في العالم .

وهنا أيضًا لم يتّسع الوقت لمناقشة عميقة لا غنى عنها في وثيقة من هذا النوع . ومع ذلك فقد بيّن تصويت أوّليّ أن مجموعة المؤتمرين توافق مبدئيًّا على قبولها . أمّا التحفّظات فلم تنل محتوى الوثيقة بل إمكانيّة سوء فهمها، فسُئل هل تحتاج حقوق الإنسان في إلزاميّتها الشاملة لمثل هذه التكملة ، أو هل المراد أن تُربَط إلزاميّة حقوق الإنسان بالقيام بواجبات معيّنة .

ومقابل ذلك أشير إلى أنّا قد تداركنا سوء الفهم هذا أو سوء استخدامه المتعمّد ، عندما أكّدنا بصراحة أنّه لا يجوز ربط الزاميّة حقوق الإنسان بإتمام واجبات معيّنة . والغرض هو إثبات مقولة مبدئيّة تصرّح بأنّ نجاح التعايش بين الناس في مجال عيش الإنسانيّة المتشابك يتطلّب تطلّبًا مُلحًّا قيام أخلاقيات وثقافة شاملتين . ثمّ تمّ التصويت فحصلت الوثيقة على الموافقة بأكثريّة الأصوات ، فيما رفضها صوت واحد وامتنع ثلاثة مشتركين عن التصويت .

ونُدرج هنا نصّ الوثيقتين كما تمّ التصويت عليهما .

١

نحن نساند قيام معاهدة صداقة بين المسيحيّين والمسلمين على أساس المقاصد التالية :

١) بالنسبة إلى تاريخنا المشترك المُثقل بأعباء شتّى ، نُعرب عن رغبتنا وجهدنا في الكفّ نهائيًّا عن توجيه الشكاوى المتبادلة وفي التغلّب على أخطائنا ومطالبنا بالغفران والتصالح المتبادلين .

٢) نواجه تاريخنا ونسعى إلى اتّخاذ عبر الماضي والتغلّب على نقائصه . ونحن نريد أن نبحث معًا عن سبل حسم الخلافات بطريقة سلميّة وتنحية أسبابها والحدّ من التوتّر .

٣) أمّا في ما يتعلّق بالحاضر والمستقبل ، فإنّا نريد أن نتعاون لنسهم معًا في إنشاء حاضر أكثر إنسانيّة ، ولنُعدّ للأجيال المقبلة عالمًا يكون فيه المسيحيّون والمسلمون شركاء ويصيرون أصدقاء .

٤) إنّ معاهدة الصداقة هذه يجب أن تُدرَك كدعوة موجّهة إلى جميع الناس .

٢

عسى أن يتمّ على مثال التصريح العامّ في حقوق الإنسان ، وعلى أساس مسؤوليّتنا تجاه الخليقة كلّها ، صياغة تصريح عامّ في واجبات الإنسان ، مع العلم أنه يجب التأكيد أنّ احترام حقوق الإنسان لا يجوز ربطها بالقيام بالواجبات .

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرِف عليها

عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

ظهر من هذه السلسلة

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدلُ في المسيحيّة والإسلام**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨، ١٩٢ ص.

٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب – الإسلام والعلمانيّة**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٧، طبعة ثالثة ١٩٩٩، ١٦٠ ص.

٣. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعَاده المُقبِلة**، إعداد مشير باسيل عون ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٣٩٢ ص.

٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة**، قدّم له عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ١٢٥ ص.

٥. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **الإصغاءُ إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٢٦٨ ص.

٦. عادل تيودور خوري، **الإسلامُ في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلَم الياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمةُ الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، جونيه، لبنان، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص.

٩. بولس الخوري، **تراثٌ وحداثةٌ – قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ**، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢٣ ص.

١٠. المطران سليم بسترس، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الأوّل، ١٩٩٩، ٢٤٠ ص.

١١. المطران جورج خضر، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الثاني، ١٩٩٩، ٢٣٨ ص.

١٢. أندراوس بشتِه وعادل خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

يظهر قريباً

١٣. أندراوس بشتِه وعادل خوري، **الإسلام يُسائل المسيحيّة** .

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان

المحتويات

أندراوس بشته : مقدّمة . (٥-١٠)

افتتاح المؤتمر . (١١-٢٣)
- فولفغانغ شوسّل : كلمة الافتتاح . (١٣-١٨)
- أندراوس بشته : البحث عن سبل جديدة إلى مسؤوليّة مشتركة. (١٩-٢٣)

كلمات التحيّة . (٢٥-٦٠)
- محمود محمّد حمدي زقزوق . (٢٧-٣٢)
- لينا هِيْلْم-فالّين . (٣٣-٣٦)
- الحسن الثاني . (٣٧-٤٥)
- جورج خضر . (٤٧-٤٨)
- طاهر محمود . (٤٩-٥٣)
- فرنسيس أرينز . (٥٥-٥٧)
- فرانتس كونيغ . (٥٩-٦٠)

الجلسات العامّة . (٦١-٤٨٨)
- كريستيان كرولّ : التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة . (٦٣-١١٠)

المناقشات . (١١١-١٣٦)
- محمّد الخامنئي : التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة . (١٣٧-١٥٢)

المناقشات . (١٥٣-١٨٤)

– ناصرة إقبال : البُنى القانونيّة والضمانات السياسيّة للتعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ – عرض موقف . (١٨٥–٢١٥)
المناقشات . (٢١٧–٢٥١)
– هاينرخ شنايدر : التعدّديّة في بناها القانونيّة وضماناتها السياسيّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ . (٢٣٥–٣٤٩)
المناقشات . (٣٥١–٣٨٢)
– محمّد طالبي : الهويّة الثقافيّة ومسألة إنشاء ثقافة عالميّة . (٣٨٣–٤٢١)
المناقشات . (٤٢٣–٤٤٦)
– فولكمار كولر : الهويّة الثقافيّة ومشكلة ثقافة عالميّة . (٤٤٧–٤٥٩)
المناقشات . (٤٦١–٤٨٥)

كلمة الختام : أندراوس بشته . (٤٨٧–٤٨٨)

المشتركون في المؤتمر . (٤٨٩–٤٩١)

ملحق . (٤٩٣–٤٩٨)
– الوثيقة الإعداديّة . (٤٩٥–٤٩٧)
– توصيات المؤتمر . (٤٩٩–٥٠٢)

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرِف عليها

عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

١٢ – أندراوس بشته وعادل تيودور خوري : **عالم واحد للجميع – أسس التعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في نظر المسيحيّة والإسلام** .

مضت بضع سنوات من بدء العمل في التخطيط والاستشارات حتّى الانتهاء من طبع هذا الكتاب عن أعمال هذا المؤتمر الدوليّ ، الذي جمع في فيينّا شخصيّات بارزة من العالم الإسلاميّ والمسيحيّ وتُعرض الآن نتائجه على الرأي العامّ . مَن يبحث في الكتاب عن خطابات رخيصة ، سوف يخيب أمله . إنّ بين دفّتي هذا الكتاب شهادات في مطلع حقبة جديدة من تاريخ البشريّة ، شهادات عن البحث والتساؤل والاضطلاع بمسؤوليّة ينبغي ، بنوع جديد ومن وراء جميع الحـ ... ى الآن ، إشراك الآخرين فيها ، مسؤوليّة تجاه القضايـ ... ب حلّها على طريق البشر نحو المستقبل . شهادات أشخا ... ء الساعة ويريدون بوحي إيمانهم بالله أن يساهموا في ... .. " عالمًا واحدًا للجميع " .